LE GRANDI STAGIONI

LA CIVILTA' DEI MONASTERI

Jaca Book

Raimond Oursel, Léo Moulin, Réginald Grégoire

LA CIVILTÀ DEI MONASTERI

Edizione speciale
per

Jaca Book

Titolo originale
La civiltà dei monasteri

© 1985
Editoriale Jaca Book Spa, Milano

Prima edizione italiana
settembre 1985

Edizione speciale per I.A.C.
gennaio 1988

Traduzione di
Giuliana Aldi Pompili

Copertina e grafica
Ufficio grafico Jaca Book

In copertina
Montecassino, Biblioteca dell'Abbazia
Ms. 105, *Paolo Diacono, Commentario alla regola*,
f. 2v. San Benedetto e l'abate Giovanni

ISBN 88-16-60050-0

Per informazioni sulle opere pubblicate e in programma
ci si può rivolgere a
Direzione Editoriale Jaca Book
Via A. Saffi 19, Milano - Tel. 4982341

Indice

Raymond Oursel
I monaci nella civiltà
dell'occidente cristiano
pag. 9

Réginald Grégoire
Il monaco dal X al XII secolo:
uomo di civiltà e di cultura?
pag. 173

Léo Moulin
L'idea benedettina dell'uomo
e la sua attualità
pag. 233

Léo Moulin
L'influenza della civiltà
monastica sulla
vita quotidiana dei
secoli passati
pag. 267

Indice delle illustrazioni
pag. 281

Referenze iconografiche
pag. 287

LA CIVILTÀ DEI MONASTERI

Raymond Oursel

I monaci nella civiltà dell'occidente cristiano

«Basta stendere la carta di una qualsiasi nostra provincia e ad ogni passo incontreremo nomi di abbazie, di capitoli, di conventi, di priorati, di eremi, indizio di luoghi ove sorgevano altrettante colonie monastiche. Quale mai città non è stata fondata o arricchita o protetta da una comunità? Quale chiesa non deve loro un patrono, una reliquia, una pia tradizione popolare? Se da qualche parte sorge una fitta foresta o scorre un'onda pura o si erge una cima maestosa, si può essere certi che lì la religione ha lasciato la sua impronta, attraverso l'operosa mano del monaco. E questa impronta è ancora più universale, e durevole, nelle leggi, nelle arti, nei costumi, nella nostra società antica nel suo complesso».

I progressi compiuti dalla conoscenza storica possono forse sfumare, addolcire in alcuni particolari secondari, ma non possono certo infirmare il giudizio magniloquente espresso dal conte di Montalembert «uno dei quaranta dell'Accademia di Francia»—titolo che ingenuamente gli attribuiva il suo editore—e da lui iscritto a frontespizio della monumentale opera sui «monaci di occidente». E dire che il maestro-scrittore conclude il settimo e ultimo volume della sua ponderosa ricerca alle soglie della grande avventura cistercense, intorno, cioè, al 1120; cosa non avrebbe trovato da celebrare se mai avesse esteso le sue ricerche anche ai nuovi ordini nati dalla riforma ascetica degli ultimi anni dell'undicesimo secolo. Certosini, Granmontani e Cistercensi, come tutti sanno, furono tra i più attivi nell'intraprendere quei «grandi dissodamenti» su cui si innesta la civiltà romanica; la loro folgorante espansione conquista l'Europa intera e mette a coltura i maggesi lasciati pronti dagli ordini tradizionali dei benedettini e dei canonici agostiniani; a migliaia si possono contare le ricchezze monumentali, plastiche ed architettoniche e intellettuali da loro lasciate. E l'albo d'oro di questi benemeriti è destinato ad essere ancora più ricco se accanto a questi notiamo anche le istituzioni originali degli ordini militari e ospedalieri: Templari, Cavalieri dell'ospedale di san Giovanni a Gerusalemme, Antoniniani, tutti hanno contribuito alla creazione di questo patrimonio per una parte che oggi sappiamo non trascurabile. Conclude, infatti, in breve Montalembert (tomo VII, passim): «ovunque regnasse l'esatta disciplina e la pratica fervente della virtù, lì si vedeva fiorire, contemporaneamente, la cultura delle lettere, il progresso delle scienze, l'amore degli studi». Dall'Italia alle Gallie, ai Paesi Bassi,

alle Isole Britanniche fino alla lontana Scandinavia, le principali abbazie—la cui semplice enumerazione occupa svariate pagine—«erano altrettanti centri di educazione e di letteratura», di copiatura di manoscritti; con un certo divertito umorismo arriva a far notare che persino nelle abbazie femminili «non si concedeva il velo se non a quelle aspiranti che sapevano il latino»! Nei loro piani di studi, monaci e canonici regolari, «comprendevano l'insieme di quelle che allora si chiamavano le arti liberali, e cioè la grammatica, la retorica e la dialettica, da un lato, e la musica, l'aritmetica, la geometria e l'astronomia dall'altro»; si conoscono anche monaci che si consacrarono allo studio del diritto e della medicina, prima che il concilio di Reims, nel 1131, non vietasse loro di dedicarsi a queste materie. Non paghi di raccogliere e trascrivere le vestigia della cultura antica, molti di loro coltivarono anche la «narrazione della storia»; grazie agli annali e alle cronache monastiche si illumina un poco la notte documentaria che grava sull'epoca preromanica.

Malgrado tutto questo fervore culturale, concede a giusto titolo Montalembert, «di tutte le scienze, quella meglio insegnata e meglio praticata in tutte le scuole monastiche era pur sempre la scienza della salvezza». Questa affermazione ce lo fa vedere forse poco attento al capitolo inesauribile della creatività monastica, ma l'arte monastica non era ancora ben conosciuta ai suoi tempi o forse lui stesso preferiva considerarla estranea allo scopo della sua ricerca. Una simile prodigiosa accumulazione di legati intellettuali e artistici appariva addirittura sconcertante ai suoi occhi. «O meraviglia della grandezza cristiana!» viene esclamando; proprio mentre «predicavano la fragilità di tutte le cose mortali e il nulla intrinseco di ogni creazione umana» i monaci—quasi senza saperlo e per antitesi, così come *Monsieur Jourdain* faceva della prosa—sarebbero riusciti a perpetuare e ad arricchire la cultura che avevano ereditato, seminando con profusione infinita l'arte su quel suolo d'Europa che, pur in piena tormenta e sotto le raffiche delle invasioni e delle guerre, essi rigenerarono per i secoli a venire. Dimostrando questa vanità «con il loro esempio, con il loro ritiro dal mondo, con il sacrificio continuo del rango, della famiglia, della patria, essi sono pur giunti a creare i monumenti più stabili e le società più durevoli che si siano mai viste sulla terra, mentre sembrano sfidare all'infinito l'azione del tempo» (*ibidem*, tomo I, pag. LXII-LXIII). Una simile contraddizione merita di essere osservata più da vicino.

La Legge

Judica me Deus, et discerne causam meam de gente non sancta:
ab homine iniquo et doloso erue me.

Salta agli occhi che mai, in nessuna epoca, in nessun paese, sotto nessuna regola, la vocazione dei monaci ha avuto il fine e lo scopo di contribuire al progresso delle lettere, delle scienze e delle arti, a quella moltitudine di discipline che tutte insieme sole costituiscono una civiltà degna di questo nome; cioè quell'insieme rigoglioso e capriccioso di acquisizioni e produzioni dello spirito che vengono oggi conglobate sotto il termine cultura, termine difficile da definire e da apprendere correttamente ma che, in compenso, non è poi troppo pasticciato e

degradato ai nostri giorni se non perché, sotto un camuffamento superbo, non nasconde altro che il nulla. Il monachesimo occidentale, o europeo, se così si preferisce dire, nasce da quello fiorito nell'oriente siriano ed africano durante i primi secoli della storia della Chiesa: l'origine di questo era, come tutti sanno, anacoretica, eremitica e cioè solitaria. Anche qui l'eremita non si ritirava certo nel deserto allo scopo di contribuire alla edificazione intellettuale o artistica del mondo, non intendeva creare una qualsivoglia cultura né forgiare una nuova civiltà; l'eremita andava nel deserto proprio per fuggire da questo mondo, dalle sue istituzioni umane, dal suo ambiente e dai suoi moti in cui il solitario altro non vede se non dissipazione, distrazione, tentazioni che portano solo alla perversione dell'anima. Tutto questo viene espresso con forza cruda nella leggenda di sant'Antonio, abate del deserto. Con questo ritiro assoluto, che talvolta può assumere le forme materiali più assurde e contemplare pratiche stravaganti, l'eremita vuole raggiungere Dio: e Dio verrà, come in punta di piedi, a ricompensare il sacrificio permanente, le rinunce, le macerazioni, le privazioni fisiche e alimentari che l'anacoreta si impone; allora, all'improvviso, il silenzio si infiammerà e le solitudini saranno riempite dalla Sua voce: «Io condurrò l'uomo nel deserto e parlerò al suo cuore.» (Osea).

Una simile vocazione non è priva di pericoli. Priva di controlli e senza appoggio, rischia ad ogni istante di fuorviarsi, di precipitare in una disperazione in cui si temono le peggiori vie d'uscita: il Dio tanto cercato, nelle sue vie imperscrutabili, può anche preferire di tacere; in un gioco crudele può nascondersi alla vista. Sull'anima allora grava solo il peso di uno spazio morto e di una notte senza stelle. Ed è questo il momento scelto dal nemico sempre in agguato per sferrare il suo assalto: il monaco che per la prima volta varca la soglia del suo convento sa che con questo nemico dovrà misurarsi, per tutta la vita. Ben consapevole dei rischi e dei pericoli insiti in una scelta solitaria, il cenobitismo, apparso nella Tebaide egiziana ai primi anni del quarto secolo, cerca di porvi rimedio attraverso la constatazione, debitamente suffragata di prove, del fatto che la vita in comunità sostiene, favorisce e incoraggia la pratica e il progresso della vita spirituale. Questo, beninteso, a condizione che chi sceglie di vivere in comunità accetti di buon grado di conformarsi a determinate regole di ascesi e di osservanza. Incerte e informi da principio, come quelle chiese rupestri di Cappadocia le cui entrate traforano di buchi discontinui e disordinati le pareti rocciose in cui sono scavati i santuari, così le diverse esperienze monastiche sparse nella cristianità occidentale saranno ben presto codificate nella Regola composta da san Benedetto da Norcia, il fondatore di Monte Cassino. Secondo l'intenzione del suo autore, non c'è in questa nessuna pretesa di originalità, e le è estranea ogni ambizione di presentarsi come qualcosa di assolutamente nuovo. Con umile maestria sa trarre profitto dagli esempi anteriori, di cui ricorda lezioni e fallimenti; all'addetto disposto ad intraprendere una vita religiosa condotta in comune e totalmente consacrata a Dio altro non propone «che un piccolissimo precetto di inizio»: così graziosamente si esprime il redattore della Regola. Nella sua modestia, nella sua concisione, nella misura e nell'equilibrio, la Regola resta pur sempre insuperabile; proprio la «potenza di questa sua fragilità» le ha permesso, grazie al Dio di san Paolo, di passare attraverso i secoli senza nulla perdere e nulla alterare della sua giovinezza, del suo vigore e della sua efficacia.

Invano però si cercherebbe una scuola di cultura o di arte all'interno della Regola di san Benedetto; e invano, del resto, la si cercherebbe, e inutilmente, anche nei testi di tutte quelle

regole, precedenti e successive, che qui e là hanno continuato a governare i diversi tipi di vita monastica. Fin dal suo prologo, la Regola dichiara di rivolgersi solo a chi, quale che sia la sua origine, ha deciso di «rinunciare alla volontà personale per militare sotto il segno del Cristo, Signore e vero Re», «di affrettarsi solo verso la patria celeste» elevandosi quindi, con l'aiuto di Cristo, «fino alle più alte cime della dottrina e della virtù». Non vi è uno solo dei suoi passi che non sia orientato a fini puramente spirituali: lo si ricava da un esame dettagliato e preciso di tutti i settantatrè capitoli della Regola. Certo questa parla dell'ambiente e delle condizioni materiali in cui si deve svolgere la vita quotidiana del monaco, ne precisa i ritmi al fine di meglio realizzare il raggiungimento celeste: ma tutto questo non è che un sostegno permanente alla esigenza spirituale così come a questa sono necessari i diversi ritmi di vita armoniosamente alternati. Se ci sono descrizioni minuziose, hanno solo lo scopo di creare un ambiente adatto a svolgere pienamente il suo ruolo essenzialmente di sostegno dell'attività spirituale. Il concatenamento di precise clausole, in cui tutte le necessità, e anche l'imprevisto, sono previsti, risparmierà agli occupanti del convento molte preoccupazioni relative a «cose passeggere, terrestri e caduche»; giorno dopo giorno questo li libera dal contingente perché conti solo la salvezza delle anime: l'anima della comunità, che può sussistere solo a queste condizioni, e l'anima di ciascuno dei suoi membri, uniti in essa come nel Corpo stesso del Cristo.

Osservanze ed obblighi, san Benedetto, con inaudita penetrazione psicologica, li organizza sui due pilastri, tra loro congiunti, dell'«obbedienza» e del «rispetto reciproco». Nel parlare di lui un archeologo laico dei nostri giorni sa ritrovare gli accenti di sant'Oddone, abate di Cluny nel decimo secolo; quando il professor Kenneth Conant parla di san Benedetto lo presenta come il «patriarca monastico» per essenza, «legislatore e architetto (sic) di vita e di devozione per miriadi di discepoli nel corso di quaranta generazioni» (*Benedectine Contributions to the Church Architecture*, Latrobe 1942). Obbedienza e rispetto reciproco possono sembrare richieste facili e benevole a chi non si impegna a farle proprie e a praticarle nella pienezza della loro accezione; la suprema abilità della Regola sta proprio in questo suo apparente proporre mete e comportamenti non superiori alle forze umane, senza mai voler «imporre nulla di rigoroso, nulla di prostrante». A ben guardare però la legge che ispira i due comandamenti benedettini altro non è che la difficile sublimità dell'amore. Agli occhi del mondo era già «scandalo e follia»—primo a riconoscerlo è l'apostolo Paolo—andare intorno proclamando che la carità è paziente, buona, disinteressata, umile, giusta e amica della verità, che la carità «scusa tutto, crede tutto, spera tutto e tutto sopporta» nel Cristo Redentore (Corinzi I, 13,4-7). Con la fusione di due virtù per così dire negative, come la sottomissione e il pudore di sé spinti ai loro limiti estremi, la proposizione monastica risulterà quasi insolente e non stupisce che la coscienza primaria o il semplice istinto di conservazione si siano sollevati contro di lei, attraverso tutta la storia fino ad oggi. All'abate, suo superiore, maestro presso Dio da cui tutta l'autorità procede e di Dio rappresentante visibile, il monaco deve obbedienza assoluta; deve essere capace di accettare con riconoscenza persino l'ingiustizia, deve saper ripagare con «una carità umile e sincera» persino il male che gli viene fatto. I monaci si sopporteranno l'uno con l'altro con quella pazienza che san Paolo cita come il primo attributo dell'amore; si abbasseranno essi stessi nel servizio—come si è abbassato il Cristo—, nella rassegnazione, nella salvaguardia sistematica delle differenze (e sarà missione imperativa dell'abate vegliare che così avvenga). Giorno dopo

giorno coltiveranno con fervore questo ambiente di silenzio, pieno di pace, di sorriso intimo e inespresso destinato a colpire con tanta intensità i visitatori dell'abbazia di Cluny che si sentiranno essi stessi irradiati e pervasi da una gioia inesprimibile. Nel tempo si moltiplicheranno gli esempi di conversioni operate da questa sola virtù di «taciturnità». Nell'ardimento stesso di un simile paradosso sociale—e ricordarlo non è che evidenza storica—sta il segreto che gli ha consentito di mantenere intatto attraverso i secoli il suo potere di seduzione spirituale, perché gli uomini provano sempre—per poco che lo si sappia loro spiegare—fierezza, ardore e talvolta consolazione a remare controcorrente. Lo stesso san Bernardo che proclama a tutti gli echi, non senza qualche insidioso compiacimento quasi morboso, che il «suo ordine è abiezione» è poi lo stesso della Luce ineffabile e quintessenziale di Fontenay.

Rifugiato sulla vetta del Monte Cassino come san Simeone sulla cima della sua colonna, san Benedetto cerca qualcosa da opporre alla barbarie del mondo e alla violenza, ancora più temibile, del nemico, *quaerens quem devoret*, che egli sente aggirarsi anche intorno a quel luogo elevato; altro non trova che le armi «molto nobili e molto potenti» certo, ma risibili e inefficaci da un punto di vista umano, di una obbedienza quasi servile, dell'abbandono di sé, dell'abnegazione (da *ab*, ritiro, e *nego*, rifiuto, rigetto). Eppure il suo entusiasmo, di balzo in balzo, infiammerà l'intera superficie del mondo allora appena cristianizzato. In piedi! «Alziamoci dunque, la Scrittura ci sveglia», come la voce della sentinella annuncia lo Sposo che arriva nello splendore dell'aurora, sulle cime delle creste montuose intorno al monastero. «Ecco che il Signore nella sua bontà ci mostra il cammino della Vita» e ci invita «a seguirlo nella gloria» simile a quella che ben presto si irradierà in immagini di fuoco sotto le volte delle absidi monastiche.

In questo itinerario del trionfo e della redenzione, cercheremmo invano un solo focolare monastico d'Occidente in cui i valori dell'arte o dello spirito vengano citati esplicitamente o direttamente evocati come fattori di spiritualità. Anche un uomo di lettere come Pietro il Venerabile, abate di Cluny, anima sensibile e delicata tra quante avevano la responsabilità di guidare degli uomini, scrittore, per di più, e autore di epistole di gran classe, persino lui arriverà un giorno a scagliarsi contro un filosofo di nome «maestro Pietro», con tutta probabilità proprio Pietro Abelardo, che pure egli amava e ammirava come «un figlio prediletto». A quest'ultimo è diretta la sua famosa perorazione «Beati i poveri di spirito! A che scopo cercare tra migliaia di parole e con multiformi fatiche quello che puoi ottenere, se davvero lo vuoi, con una frase semplice semplice e con un ben modesto sforzo? A che scopo sfoggiare uno zelo così vano per recitare con gli autori di commedie, per declamare con i tragedi, suonare con i rimatori e coreggiare con poeti e filosofi?... Sciocchezze! Non è stato forse detto dal vero Filosofo: *Dio converte in sciocchezze tutta la saggezza del mondo?* Affrettati dunque figlio mio verso l'unico frutto di tutta la filosofia, la beatitudine del regno dei cieli, come ci è stata proposta dal divino Maestro; questa non sarà tua se non per mezzo della vera povertà di spirito. Così ha detto il Maestro che regge tutte le scuole del mondo e rovescia le cattedre dei professori di menzogna... Abbraccia la via della povertà, non solo la povertà del corpo ma anche quella dell'anima; non solo quella della rinuncia ai beni terreni ma quella dell'umiltà, non solo quella della carne ma quella dello spirito. Se vuoi essere saggio secondo le parole dell'Apostolo, diventa idiota per accedere alla saggezza, non farti gloria del cicaleccio della logica né delle curiosità della scienza né

di qualche altro sapere, ma fatti gloria solo del Cristo Gesù e di Gesù Crocifisso» (Lettera 10 dell'edizione Constable).

Dovremmo forse dire che anche la Regola di san Benedetto è imbevuta di questo violento pregiudizio anticulturale? Non sacrifica forse, con un po' meno di virulenza e di ingiustizia, a questo pregiudizio gli artisti stessi, per cui sembra temere la tentazione dell'orgoglio più di ogni altra cosa? A questa categoria di operai creatori—che certo non dovevano mancare in nessuno dei grandi monasteri d'occidente più di quanto non fossero assenti nei monasteri di oriente—a questa categoria concede molto meno spazio che a un cellerario e agli ebdomadari, persone che a vero dire hanno a che fare solo con la sopravvivenza materiale e non certo con l'elevazione dei sensi, dello spirito e del cuore. Il breve capitolo dedicato agli artisti è così infarcito di reticenze da meritare una disamina accurata, in tutte le sue sfumature. Fin dall'inizio, come per metterli subito al loro posto, si precisa che la loro presenza non è per nulla obbligatoria o necessaria. «Se capita che ce ne siano nel monastero...» Non si tratta quindi di semplici artigiani o di lavoratori manuali, come cuochi, giardinieri, sarti, calzolai, falegnami e muratori, la cui presenza è indispensabile, e obbligatoria, in ogni comunità umana che vive in una economia chiusa. Il capitolo 66 della Regola benedettina lo precisa del resto senza possibilità di equivoci: «il monastero deve essere, se possibile, costruito in modo che tutto il necessario sia sistemato all'interno del convento, e cioè l'acqua, il mulino, il giardino, l'orto e i diversi laboratori; così i monaci non dovranno uscire per approvvigionarsi dato che queste escursioni non sono di alcun vantaggio per le anime». Che lo scavatore di pozzi, l'idraulico o lo zoccolaio provino una gioia ingenua nell'apprezzare i pozzi, la chiusa dello stagno e le soprascarpe da loro costruiti o modellati; che il mugnaio contempli con piacere la bella farina macinata dal suo mulino o il fornaio sia soddisfatto del pane croccante e dorato uscito dal suo forno; che il giardiniere ispezioni con semplice e umile soddisfazione di sé le piante giudiziosamente disposte e amorosamente curate del suo orto, niente di più naturale e legittimo. A ben considerare, ogni lavoro compiuto all'interno del monastero è sempre fatto in presenza di Dio e deve quindi essere fatto bene, per compiacerLo; e nel fare bene le cose non è escluso il piacere vissuto dall'operaio responsabile presso i suoi confratelli di quella parte del lavoro all'interno dei molteplici compiti dell'alveare monastico. Non a questo tipo di persone si rivolge però il legislatore; egli pensa a coloro «che si inorgogliranno» del capolavoro uscito dal loro genio, che certo non è cosa distribuita al primo venuto come una elemosina facile e generalizzata; persone tanto dotate possono compiacersi del talento della loro mano reso maturo da una conoscenza approfondita del mestiere conquistata a caro prezzo, potrebbero compiacersi, per dire tutto, non dell'opera fatta bene, ma dell'opera individualizzata dell'artista, del creatore di forme, del «facitore di arte» che in fondo è proprio il significato etimologico esatto del sostantivo latino *artifex*.

Oggetto di questa preoccupazione è una vasta categoria di artisti, dal fonditore all'orafo, dall'ebanista allo scultore, dal pittore di affreschi a quello di miniature, allo stesso maestro architetto; la gamma è molto varia ed estesa perché la mentalità medievale tutti li abbraccia nella categoria degli operatori manuali: questo per significare che la loro intelligenza non si applica alla speculazione pura dello studio, della lettura o della scultura, ma alla realizzazione di un *opus*: *Ego feci*, così dicono i vecchi testi. Più di chiunque altro l'artista è in grado di cogliere e misurare l'enorme distanza che separa la creazione umana dal puro splendore di Dio, da lui in-

travisto in sogno, come attraverso uno specchio; anche se è ben consapevole che la gloria appartiene solo a Dio, dal canto suo l'artista non può evitare una ventata di umana fierezza, del resto ben perdonabile, di fronte alla sua opera tutta fresca, uscita da quella migliore, più misteriosa e intima parte di sé, da quella zona non comunicabile né divisibile «della sua eredità e della sua coppa» (Salmo 15). Proprio lui è oggetto delle ammonizioni della Regola, che questa volta dimostra una durezza quasi incredibile: sappia l'artista che se mai una volta si inorgoglisse del suo «mestiere», che è poi la sua arte, può incorrere nelle sanzioni dell'abate, severe al punto da contemplare la proibizione completa dell'esercizio della sua arte. È sempre possibile che l'abate in seguito si degni di autorizzarlo nuovamente, a patto che l'artista faccia onorevole ammenda unitamente al proposito di esercitare, d'ora in avanti, la sua arte in perfetta umiltà! La coscienza umana grida e si ribella contro una simile severità, contro questo vero e proprio strangolamento di ogni possibile fioritura dell'essere che una misura così radicale rischia, quasi certamente, di provocare presso le anime più dotate; si indigna di fronte all'autentico vandalismo morale rappresentato da una sanzione così pesante, soprattutto se malamente applicata e senza contare il pregiudizio che ne deriverebbe all'insieme della comunità. Forse che la vita monastica non perderebbe molto del suo senso e del suo significato se il neofita, a compenso di tutte le rinunce che si impone, non ricevesse la grazia di questo benessere spirituale, nato dall'appagata contemplazione della «bellezza sulla terra» (C.F. Ramuz), cosa che nessun confessore oserebbe mai ascrivere a peccato? Ci vuole di tutto per creare un mondo, e quindi ci vogliono anche gli artisti; sono loro ad attenuarne la bruttezza e qualche volta, se sinceri e ispirati, sanno anche migliorarne il livello.

Un esegeta superficiale di questo capitolo, decisamente ambiguo, non potrà non considerare con ancor meno indulgenza la bassezza (e il termine non è troppo forte) dei moventi che la regola sembra attribuire a questo orgoglio che viene denunciando. Appena si osa citarli qui, testualmente: perché la tentazione dell'artista risiederebbe solo—così denuncia la Regola—nel pensiero dei «profitti che il mestiere dell'arte può rendere al monastero» (sic). Ancora più stupefacenti le conclusioni che seguono, per non dire rivoltanti; il legislatore ammette di buon grado che le opere fabbricate nel monastero siano vendute all'esterno, si tratti di prodotti della forgia o della falegnameria, dello *scriptorium* o dell'*atelier* di pittura. Ecco un articolo che soddisfa e consola gli organizzatori e i gestori di quei laboratori e rivendite di paccottiglia che tanto spesso si accompagnano agli istituti religiosi e qualche volta li aiutano a sopravvivere. Fin dall'epoca romanica, intorno ai santuari meta di pellegrinaggi popolari, si vede tutto un fiorire e pullulare di spacci di ceri, di medagliette e di immagini, di ninnoli ricordo. Il legislatore benedettino pone però una condizione a questo commercio: è indispensabile che tutto il materiale sia venduto «onestamente». Questi venditori «cioè le persone attraverso le cui mani le cose devono passare», o per meglio dire questi intermediari che fanno commercio delle pene e dei sudori d'angoscia dell'artista, pene e sudori a cui certo non hanno preso parte, non solo dovranno tenere l'artista del tutto estraneo ai loro affari, ma da parte loro dovranno anche «guardarsi da ogni frode». A guisa di conclusione, la Regola di san Benedetto offre questo stupefacente precetto, contro cui ben avrebbero ragione di formalizzarsi gli usi commerciali odierni interpretandolo come la più sleale delle concorrenze: «per quanto riguarda i prezzi,... si darà (si venderà) sempre a un prezzo un po' più basso di quello che può essere praticato dagli

altri»; il legislatore ben precisa che per altri intende «quelli del mondo» che commerciano solo per vivere! La Regola prevede una possibile obiezione e con la sua abituale sottigliezza, non disgiunta da quel pragmatismo spirituale che da un capo all'altro sottende a tutti i suoi principi, spiega che praticare tariffe inferiori ha una sua giustificazione; significa riconoscere in qualche modo l'imperfezione e la fragilità di ogni opera umana, perché «solo a Dio deve ritornare ogni gloria» e Lui solo ha diritto nel considerare la sua opera, di vedere che tutto questo è molto buono» (Genesi 1,31).

La dimensione eroica della virtù cardinale dell'umiltà, scala di Giacobbe a dodici gradini della elevazione spirituale, passa così attraverso l'accettazione della peggiore ingiustizia umana; la contemplazione finale del volto divino vale pure, per il monaco artefice e operaio, la rinuncia passeggera alla gioia di fissare una piccola parte di quello splendore nel suo affresco o sul suo foglio di pergamena, di cesellare nell'oro e nell'argento, di tagliarla, scolpirla attraverso la massa della pietra o di costruirla sotto il cielo aperto, modello di quel Tempio perfetto che non è mai stato costruito da mani umane.

Il luogo

Emitte lucem Tuam et veritatem Tuam: Ipsae me deduxerunt et adduxerunt in montem sanctum Tuum, et in tabernacula Tua.

Se l'*ordo monasticus* è riuscito, quasi da solo, ad opera della oscura e disinteressata fatica dei suoi copisti (che il più delle volte non ci dovevano capire molto nei testi che trascrivevano) a raccogliere, salvare e trasmettere i resti dell'antica cultura d'Occidente, delle sue lettere e della sua poesia (per non parlare, ben inteso, dell'enorme produzione patristica, commento fondamentale alla comprensione del dogma cristiano, che solo attraverso la mediazione della patristica è stato conosciuto); se lungi dal perdersi nel rimpianto di un passato ormai scomparso, i monaci occidentali, non importa di quale regola seguaci, sono riusciti a creare, quasi dal nulla, generi letterari nuovi come l'agiografia leggendaria, la storiografia, gli annali e le cronache di

Didascalie delle tavole a colori

1. *Abbazia della Novalesa (Piemonte, Italia). Affresco nella chiesa abbaziale: la lapidazione di santo Stefano*
2. *Civate (Lombardia, Italia), San Pietro al monte. Particolare dell'affresco nella parete orientale della navata, con scena dall'Apocalisse: gli Angeli uccidono il drago*
3. *Civate, San Pietro al monte. Affresco sulla volta del corridoio d'accesso: la Gerusalemme celeste*
4. *Ferentillo (Umbria, Italia), San Pietro in valle. Affresco sulla parete nord della navata: Noè riceve l'annuncio del diluvio*
5. *Montecassino (Lazio, Italia), Biblioteca dell'Abbazia: Ms. 99,* Omiliario *(1072), f. 24v. Lettera ornata*
6. *Montecassino, Biblioteca dell'Abbazia: Ms. 73,* San Gregorio, Moralium libri *f. 4v. e 5: a sin. san Benedetto e l'abate Teobaldo; a ds. san Gregorio e il diacono Pietro*
7. *Montecassino, Biblioteca dell'Abbazia: Ms. 105,* Paolo Diacono, Commentario alla Regola, *f. 2v e 3: a sin. san Benedetto e l'abate Giovanni; a ds. Cristo fra i simboli degli evangelisti e angeli in adorazione*

IVDEI
SEPHAN

DRACO

△
3

RIMO TEMPORE
ALLEVIATA EST
TERRA ZABVLON
ET TERRA NEPTALIM

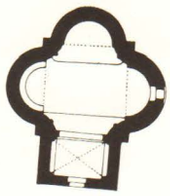
S
B
THEO
BA
DOMLNVS
DVS.
AB.

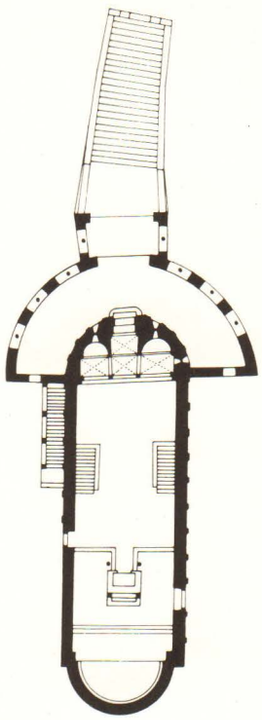
S GREG.
S PET.

BENEDICTVS ABBAS IOHANNES
INCIPIT PROLOGVS REGVLE
SCIBENE DICTI MONACHORVM

CIVATE, SAN PIETRO AL MONTE

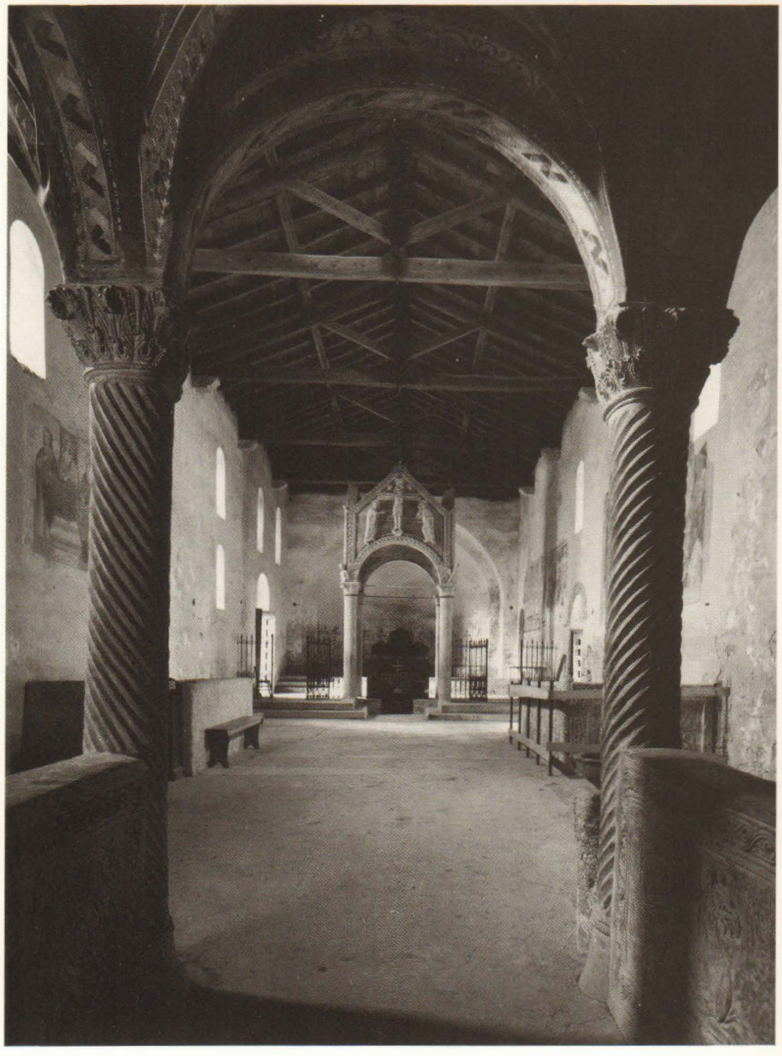
8. La chiesa e l'oratorio di San Benedetto
9. L'atrio esterno all'abside orientale della chiesa
10. Planimetria del complesso
11. L'oratorio di San Benedetto. da sud

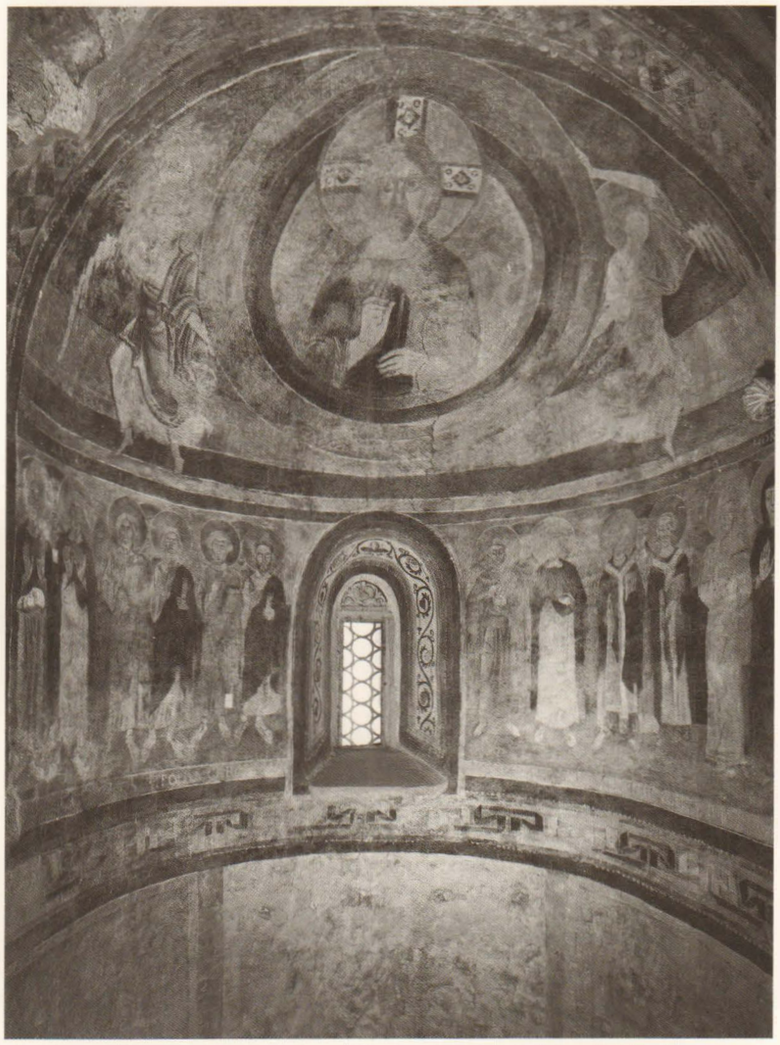




CIVATE, SAN PIETRO AL MONTE

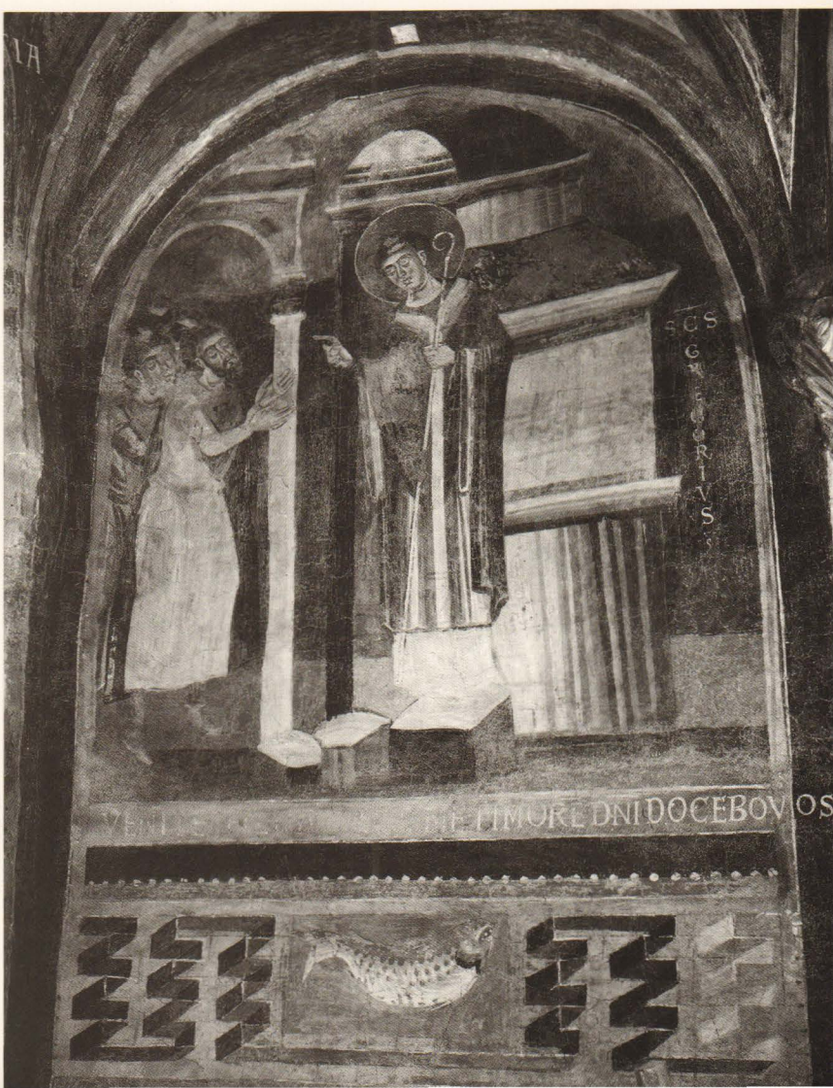
12. L'interno dell'abside orientale della chiesa
13. L'absidiola orientale sinistra della chiesa
14. Affresco nel corridoio di accesso orientale, a destra entrando: il papa Marcello accoglie i devoti

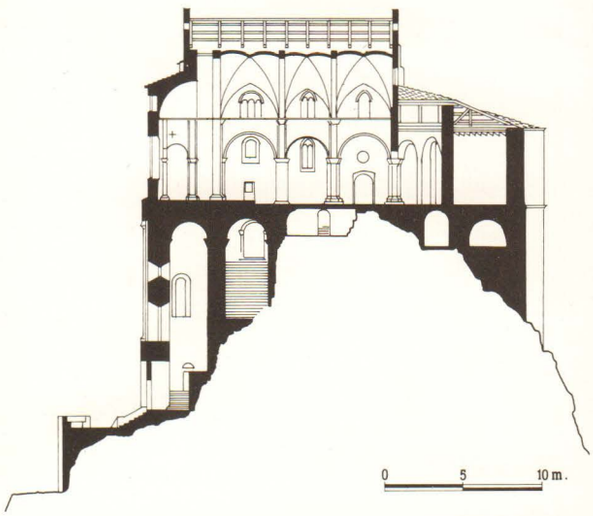




Nella pagina accanto:
15. Affresco nella volta del corridoio orientale: i fiumi del Paradiso
16. Affresco nell'absidiola orientale destra della chiesa
17. La zona orientale della navata
18. Affresco nel corridoio di accesso orientale, a sinistra entrando: il papa Gregorio accoglie i devoti

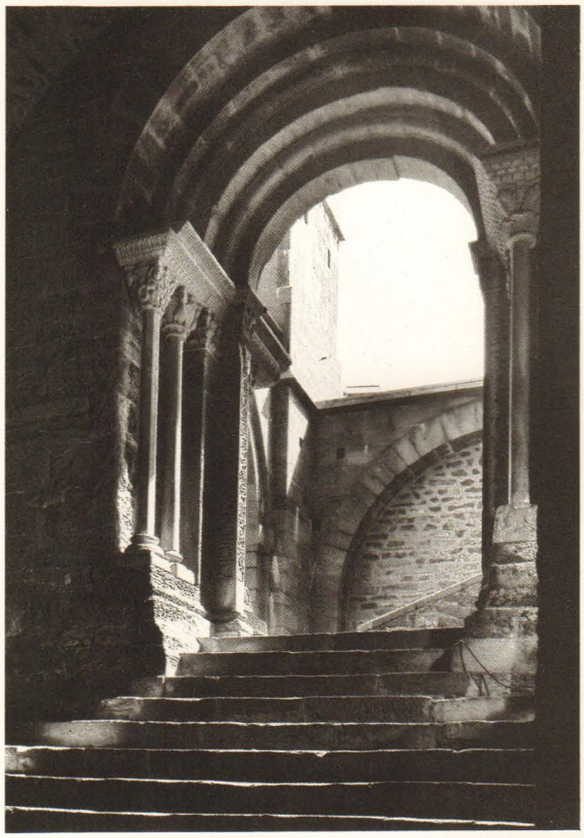
TIGRIS

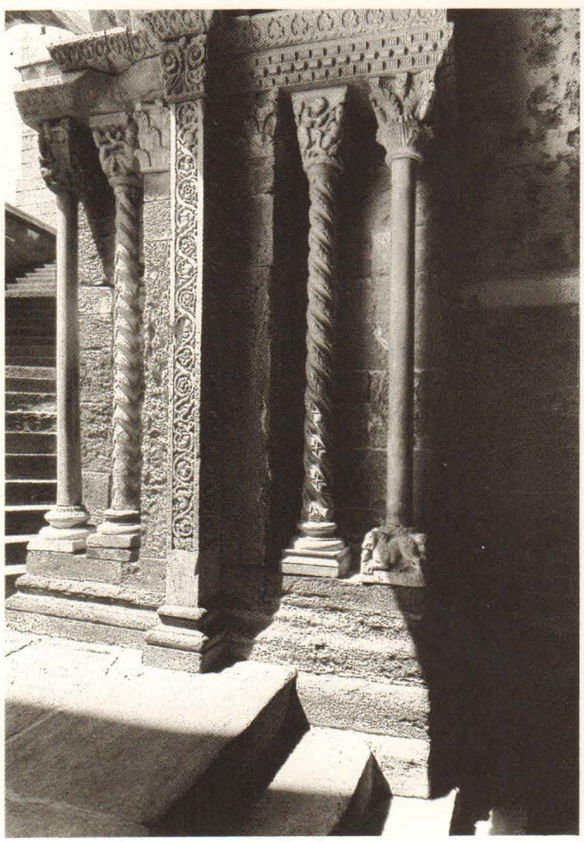

SCS
LIMORE DNI DOCEBOV OS



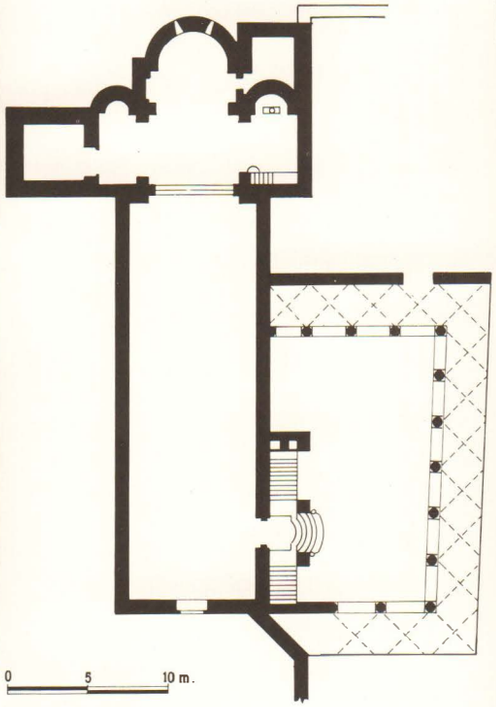
SACRA DI SAN MICHELE (PIEMONTE, ITALIA)

19. L'abbazia vista da sud-est
20. Alzato
21. Lo «scalone dei morti» che conduce alla chiesa





22. Il «portale dello zodiaco» al culmine dello «scalone dei morti»
23. Particolari del «portale dello zodiaco», opera di maestro Niccolò
24. Particolare di uno dei piedritti del portale: i segni zodiacali del capricorno, del sagittario, dello scorpione



FERENTILLO (UMBRIA, ITALIA), SAN PIETRO IN VALLE

25. Il monastero, da nord-est
26. Rilievo del portale meridionale: san Paolo
27. Il chiostro
28. Planimetria
29. Rilievo del portale meridionale: san Pietro
30. Il monastero da sud-est

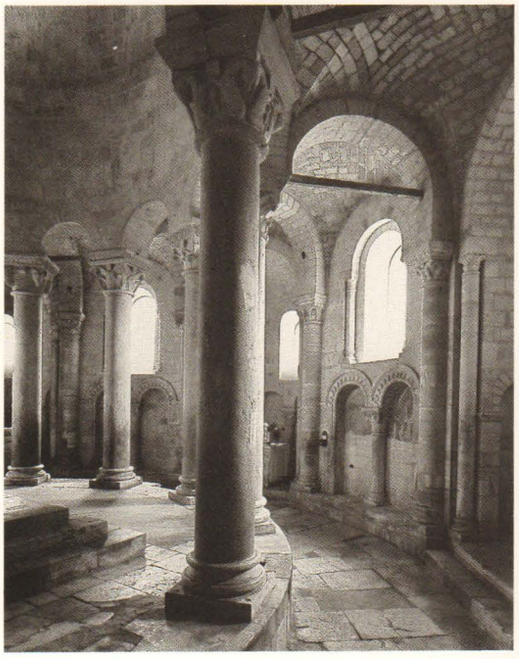
SANT'ANTIMO (TOSCANA, ITALIA)

31. L'abbazia vista da sud-ovest

32. L'abside della chiesa, da nord-est

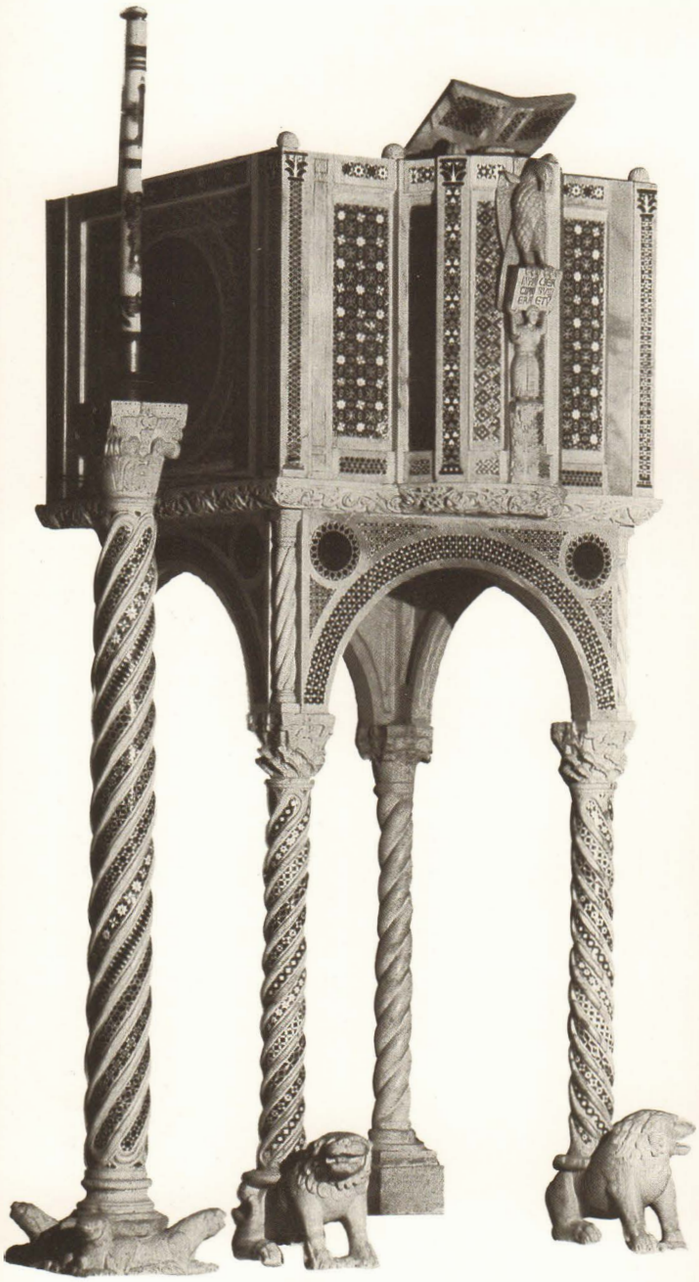
SANT'ANTIMO

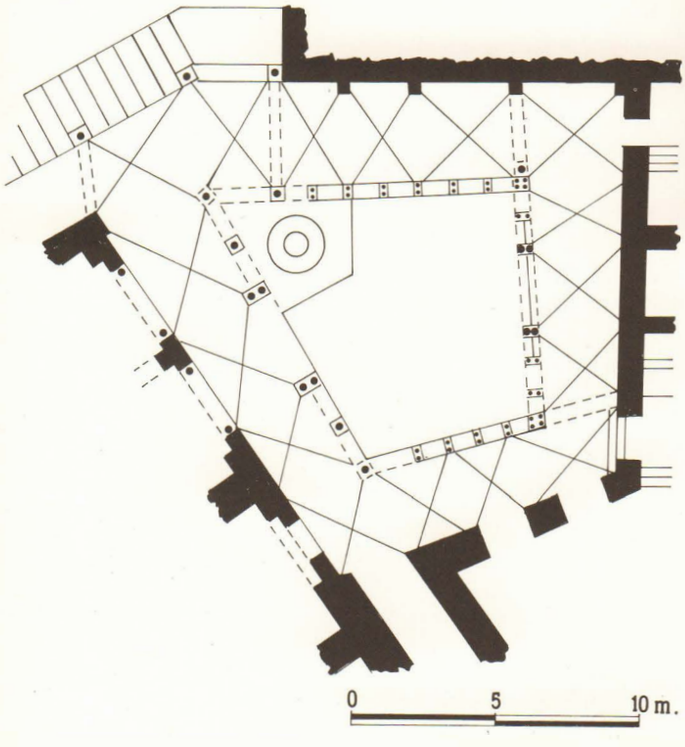
33. L'interno della chiesa
34. Rilievo del campanile: la Vergine col bambino fra i simboli degli evangelisti



35. Il deambulatorio absidale
36. Rilievo del campanile: figura mostruosa

Nella pagina accanto:
37. Capitello della navata, opera probabilmente del Maestro di Cabestany: Daniele nella fossa dei leoni
38. Il capitello della foto precedente, da altra angolazione

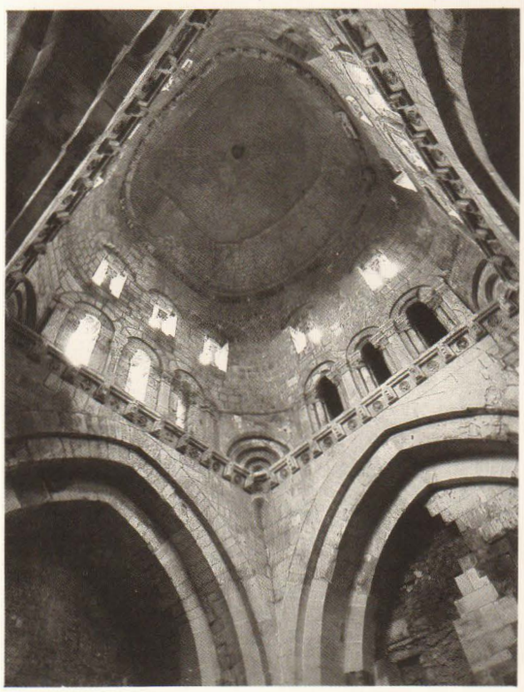




CAVA DEI TIRRENI (CAMPANIA, ITALIA), SS. TRINITÀ

39. L'ambone e il cero pasquale
40. Planimetria
41. Il chiostro

42. La galleria meridionale del chiostro



MONTE SANT'ANGELO (PUGLIE, ITALIA), SAN MICHELE

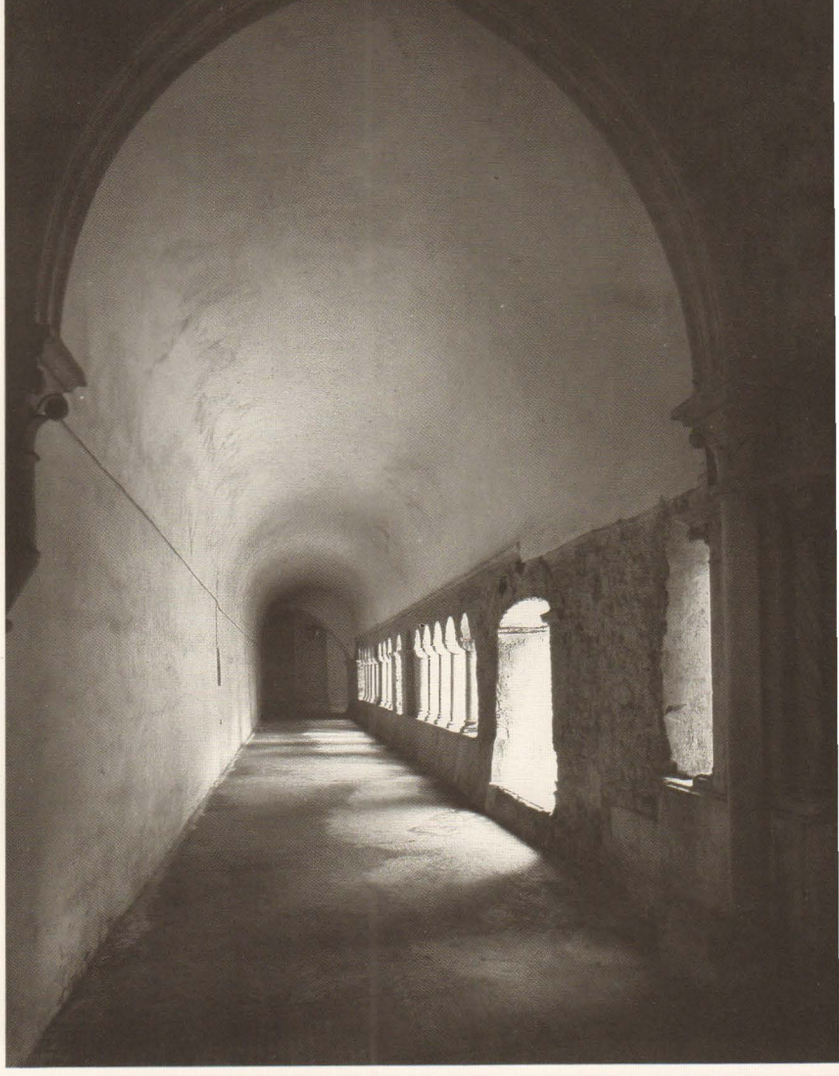
43. La «tomba di Rotari», da ovest
44. L'interno della torre della «tomba di Rotari»
45. Il portale occidentale della chiesa di S. Maria Maggiore
46. Rilievo del portale della torre della «tomba di Rotari»: scene della Passione, Crocifissione, Resurrezione

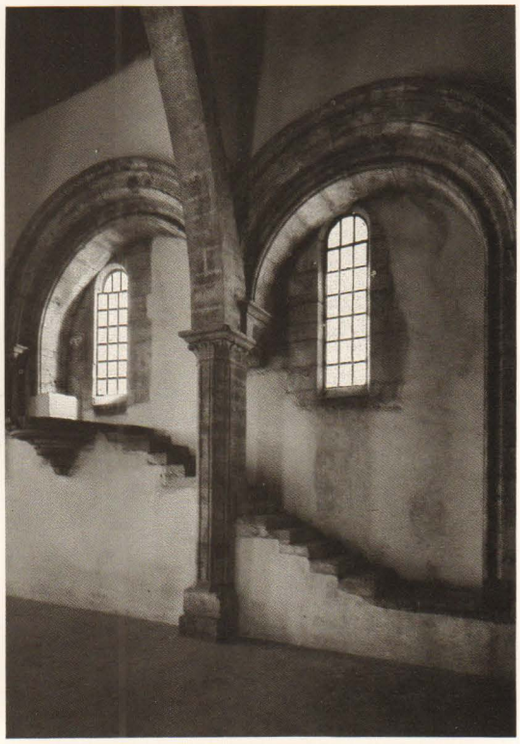
MONTE SANT'ANGELO,
MUSEO DI SAN MICHELE

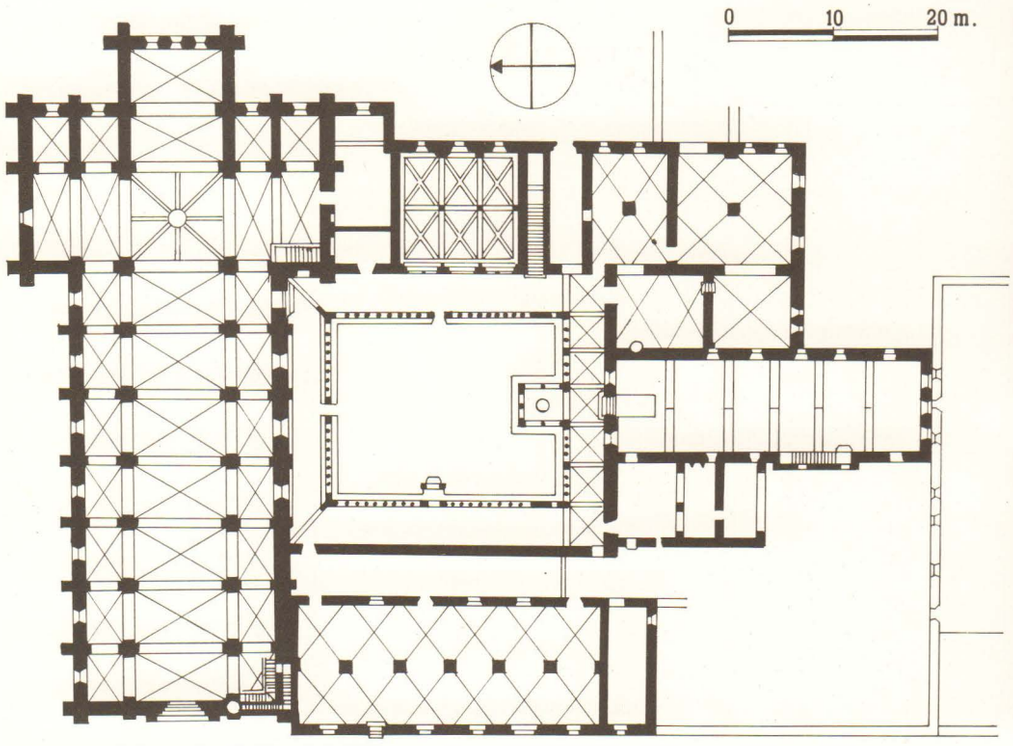
47. Pulpito di Acceptus

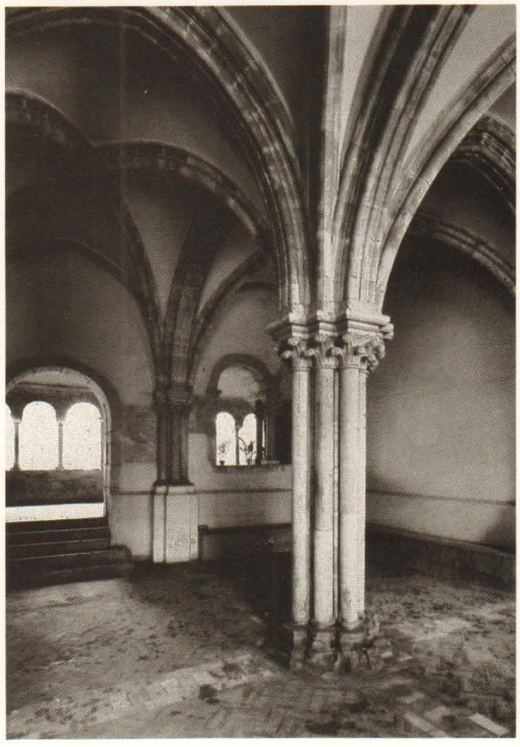
FOSSANOVA (LAZIO, ITALIA),
SANTA MARIA

48. Il lavabo *nel chiostro*
49. Una galleria del chiostro
50. L'interno del lavabo
51. Il chiostro





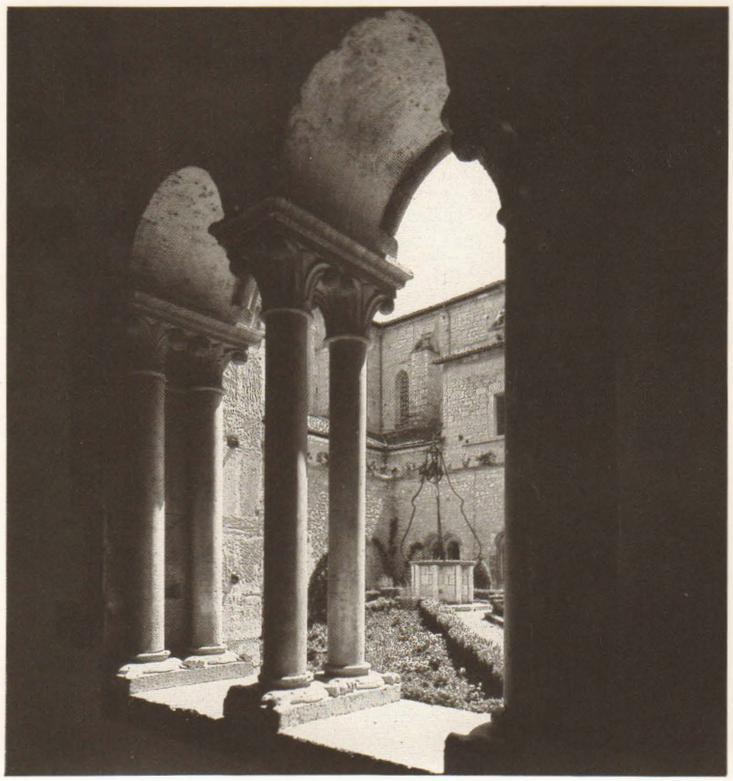


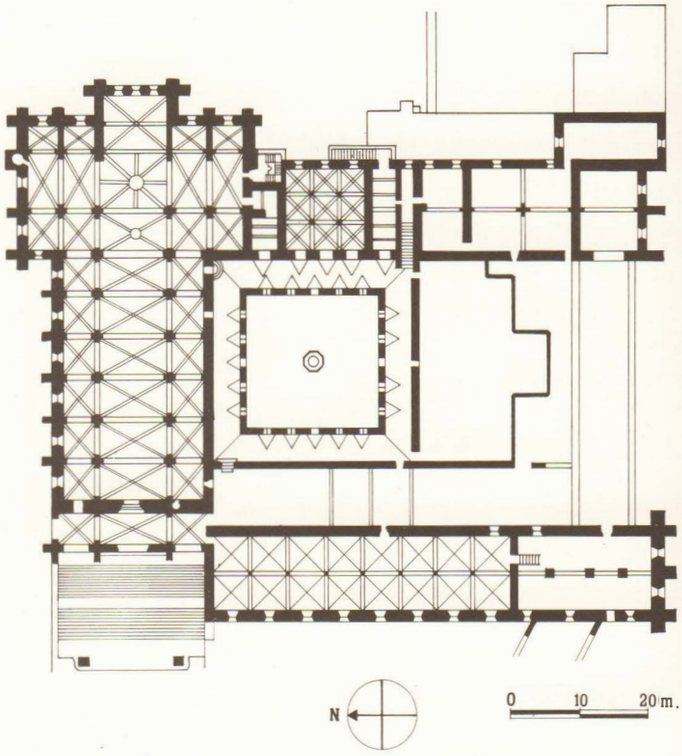


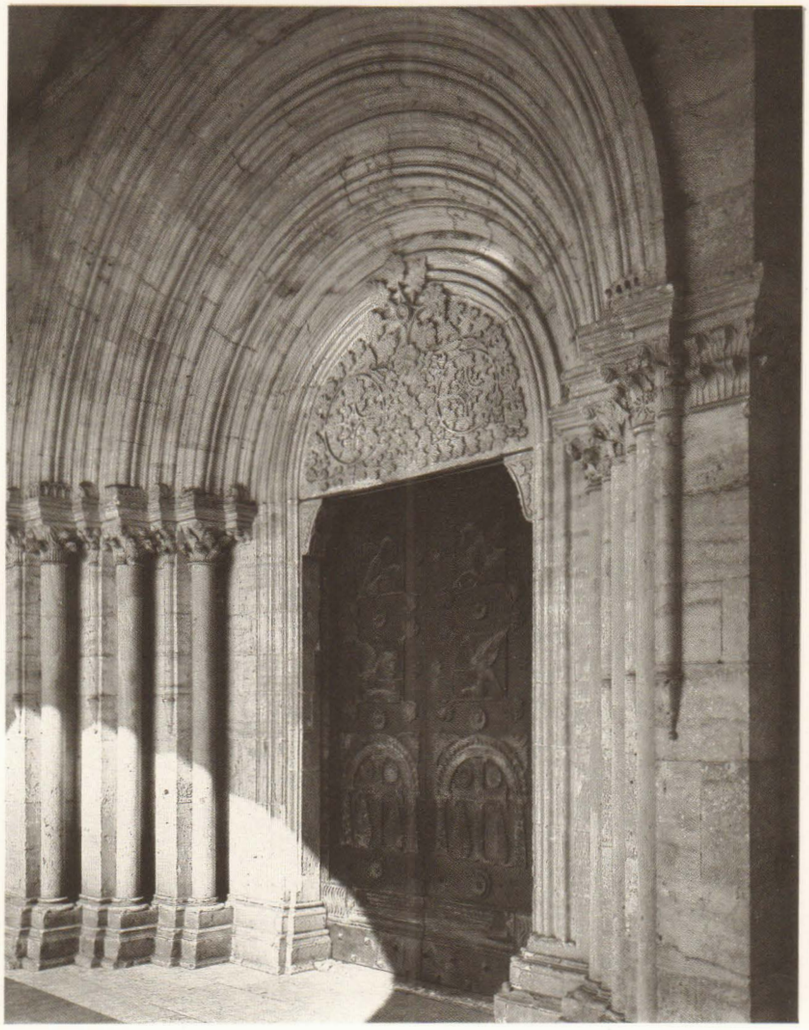
FOSSANOVA, SANTA MARIA

52. La facciata della chiesa
53. L'interno della chiesa, dal coro
54. Il pulpito del lettore, nel refettorio
55. Planimetria
56. La sala capitolare

57. Il braccio meridionale del transetto







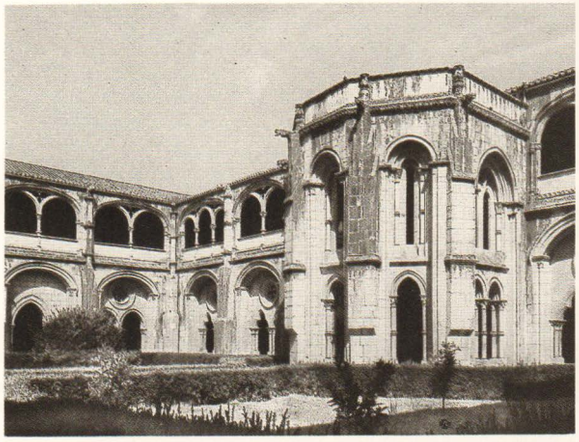
CASAMARI (LAZIO, ITALIA), SANTA MARIA

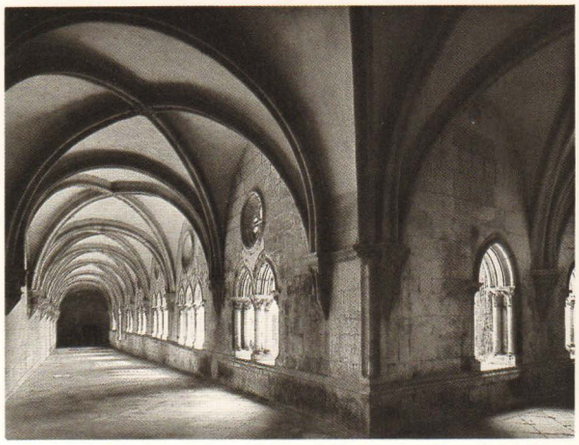
58. Una bifora del chiostro
59. L'interno della chiesa, dal coro
60. Planimetria
61. Il portale occidentale della chiesa

Nella pagina accanto:
62. Il chiostro

CASAMARI, SANTA MARIA

63. Il coro
64. L'antica cantina, attuale refettorio dei monaci
65. La sala capitolare
66. La galleria orientale del chiostro

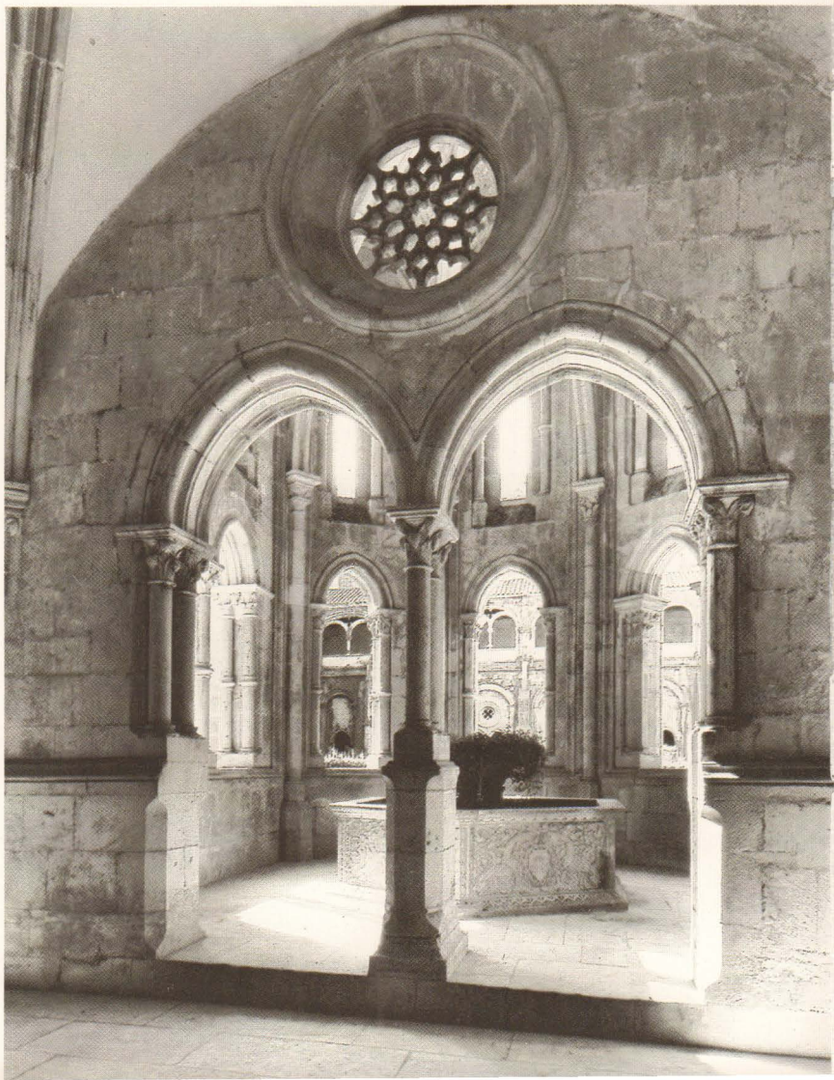




ALCOBAÇA (PORTOGALLO), SANTA MARIA

67. Il chiostro e il lavabo
68. La galleria occidentale del chiostro
69. L'interno della chiesa

Nella pagina seguente:
70. Il refettorio
71. La cucina
72. L'interno dell'absidiola sud-est che si affaccia sul deambulatorio
73. L'interno del lavabo



cui nessuno aveva fornito loro modelli, nella forma assunta poi da questi; se hanno saputo mettere insieme quelle raccolte di miracoli, sui cui meriti letterari oggi si è inclini a giudizi più benigni che in passato senza trascurare la loro importanza ai fini della comprensione della mentalità e della spiritualità dell'alto medio evo; se questi monaci, in secoli gravidi di torbidi e di prescienza, sono riusciti ad offrire alla Chiesa cattolica il tesoro di una musica sacra atemporale, fatta di antifone, di acclamazioni, canti salmodiati e responsori, per non parlare di quegli inni, sorta di sequenze di prosa ritmata, in cui come in una canzone popolare si esprimeva il loro fervore e la loro allegria; se questi monaci, dall'Irlanda alla Spagna, dalla Borgogna all'Italia hanno trovato modo di accumulare, nel segreto dei loro armadi, innumerevoli esemplari di codici miniati, corrispondenti pittorici degli splendori di una oreficeria senza prezzo che ornava le loro sagrestie; se questi monaci d'occidente, per concludere questa soffocante nomenclatura, sono riusciti a disseminare, sul continente e nelle isole, una architettura che mette in luce la sua superiorità statistica e qualitativa uscendo vincente da un confronto con quanto rimane dell'architettura civile, parrocchiale ed episcopale dell'epoca (se si escludessero dalle realizzazioni in pietra dell'epoca romanica tutte le chiese monastiche, le abbazie, i priorati e i chiostri, cosa mai ne rimarrebbe?); se, come è vero, i monaci di occidente sono riusciti a realizzare tutto questo lo devono, prima di tutto, alle condizioni esterne in mezzo a cui, o meglio malgrado cui, la loro straordinaria espansione è fiorita. Lo devono al loro specifico e peculiare modo di vivere, con la giornata divisa tra la preghiera e il compito assegnato. Tutto questo è pure l'effetto di cause più profonde, il cui segreto sfugge però a gran parte degli storici, perché appartiene al dominio dei dati impalpabili e capricciosi, come quei fiori leggeri come piume che danzano nell'aria d'estate: anima, cuore, istinto, gli stessi misteri della fisiologia profonda. Queste forze invisibili, per il capriccio e un certo «elitarismo» connesso con la loro distribuzione riservata a pochi, appaiono a tal punto scandalose alla mentalità gregaria (flagello riservato non solo ai tempi moderni) che questa le odia e le combatte come tare antisociali; queste stesse forze sono per il cristiano un dono di Dio, dispensatore sovrano e imprevedibile della infinità delle sue grazie: a uno Egli concede «una parola di saggezza»; a un altro «una parola di scienza»; a un terzo «il dono di guarire» (Corinzi 1,12); all'ultimo concede infine il privilegio di saper trasferire al suo cuore e alla sua mano una piccola parte di quella Bellezza paradisiaca che i suoi occhi e le sue orecchie scorgono riflessa in questo nostro mondo.

L'«età aurea» monastica (se è permesso applicare a una istituzione umana un termine ideale) è compresa, grosso modo, tra il quarto e il dodicesimo secolo: questo significa un periodo di otto secoli, i più tormentati, è bene insistervi, i più sanguinosi e caotici di tutta la storia. Regnava ancora la *Pax romana*, restaurata dal braccio di Costantino, con grande dispendio di forze, quando verso il 340 sant'Atanasio fece conoscere agli occidentali, italiani e renani, il monachesimo di tipo orientale. Ed era ancora tempo di pace quando, poco dopo, san Martino sceglie una tranquilla valle del Poitou, propizia al raccoglimento, per fondare il primo raggruppamento di eremiti che si conosca nel territorio delle Gallie; ma quanto precaria era quella pace, minacciata all'interno come alle frontiere! Tanto instabile che alla morte del grande imperatore subito si ridesta la guerra civile, a dimostrare la sostanziale fragilità del sistema imperiale. Segue poi l'intermezzo di Giuliano, l'antico condiscepolo, in oriente, dei santi Gregorio e Basilio, dolorosamente ritornato agli dei pagani nel tentativo di salvare il suo impero dalla disgrega-

zione. Quattro anni di lotta ininterrotta e senza quartiere contro gli invasori franchi si risolveranno solo nella vittoria del cristianesimo. Qualche tempo dopo, l'anno in cui viene fondata da sant'Onorato l'abbazia di Lerins, questo futuro vivaio di vescovi eccellenti estremamente necessari alla cristianità occidentale, è anche l'anno in cui Roma viene conquistata dai Vandali di Alarico. Questo non è solo l'episodio di maggiore risonanza, ma è pure l'annuncio precoce e inequivocabile del crollo definitivo dell'Impero, sotto la spinta generalizzata dei barbari. L'ambiente mosso e disordinato del quinto secolo non deve aver certo favorito il fiorire di una «screziatura» (don Patrizio Cousin) di monasteri, sparsi un po' dappertutto in Italia e forse un po' più fitti nelle Gallie (Marmoutier, Ainay, Condat, Saint-Symphorien d'Autun): tutti monasteri molto poco conosciuti con una modesta zona di influenza, ostacolati nel loro sviluppo da questo stato di permanente insicurezza.

Lo stabilirsi di san Benedetto da Norcia, prima a Subiaco (verso il 500) e poi a Monte Cassino (529) tiene dietro di poco alla fine oscura e senza gloria dell'Impero romano d'occidente; quest'epoca coincide anche con la progressiva occupazione della penisola italiana da parte degli Ostrogoti. Dall'alto del suo nido d'aquila, il monastero di Monte Cassino assiste alla difficile riconquista bizantina. Nelle Gallie gli insediamenti monastici ebbero non poco a soffrire a causa delle guerre senza pietà che si facevano l'un l'altro i re e i capi delle bande merovingie, anche se poteva capitare che proprio i più sanguinari tra i combattenti, come il re Childeberto Primo o la regina Brunehaut fossero favorevoli sostenitori di monasteri. Nell'isola britannica come in Irlanda prende piede un monachesimo celtico dai tratti originali e vigorosi; lo avevano avviato e curato i santi Davide e Patrizio, e lo avevano poi fatto proseguire, tra molti altri, i santi Brendano e Colombano. Tutto avveniva in un clima di anarchia politica costellata di episodi confusi, a cui neppure la conquista della Gran Bretagna da parte dei Sassoni ha messo fine, ma anzi, in un certo senso, ha contribuito ad incrementarla. Non è esagerato né eccessivo affermare che, almeno fino all'undicesimo secolo, simili drammi e simili vicissitudini costituiranno lo sfondo permanente, salvo brevi periodi di remissione, dello sviluppo delle fondazioni monastiche. Tumulti popolari e disordini, incuria, banditismo accompagnano l'agonia politica della dinastia merovingia. Non sarà un'impresa di tutto riposo neppure l'evangelizzazione della Frisia, e poi della Germania tutta; vi posero mano, all'inizio, lo scozzese Willibrord e il sassone Wynfrid, che in religione aveva assunto il nome di Bonifacio. Sarà lui stesso a denunciare la deplorevole situazione della Chiesa franca, sottoposta a continue intrusioni politiche, rovinata dalla rilassatezza dei costumi e dall'interno disordine; in quel clima di generale decomposizione neppure i monasteri risultavano indenni. In Italia sarà l'invasione longobarda a interrompere bruscamente più di un secolo di espansione monastica, che non conoscerà rinascita fino all'epoca del governo pacificatore di Pertarito (671-688). Devastata nel 589, l'abbazia di Monte Cassino impiegherà assai più tempo a riprendersi.

All'orizzonte del Mediterraneo spunta ormai la prodigiosa espansione araba; si muove secondo due linee direttrici ben distinte: da una parte il *djihad*, la guerra santa, e dall'altra la razzia, l'incursione rapida effettuata allo scopo di sopperire alle necessità sempre più grandi della guerra. Signora ormai delle sponde dell'Africa del nord, la grande ondata in cui molte acque confluiscono e si mescolano spazza le isole del Mediterraneo, la Sicilia e la Sardegna, sommerge la Spagna dei Visigoti. Due punte aggressive si insinuano attraverso le soglie geografiche

vitali che aprono la strada verso gli ultimi rifugi costituiti dai monti del Massiccio Centrale. Una di queste avanguardie va errando per la valle del Rodano, seguendo l'estro delle sue rapine, si infiltra nelle valli alpine per giungere fino in Borgogna. Lungo il passaggio arraffa le ricchezze accumulate nei monasteri, facili da conquistare, e quasi sempre riesce a ritirarsi impunita. La seconda punta, bloccata una prima volta dal duca Eudes di Aquitania, non scoraggiata riprende la sua marcia attraverso i territori di Bordeaux e del Poitou, attratta dalla città di Tours, dai molti tesori lì custoditi. Il duca di Austrasia, Carlo Martello, riesce a fermarla presso Poitiers: su questa equivoca vittoria si costruisce una leggenda di cui si avvantaggeranno i suoi discendenti. Suo nipote Carlo, detto Magno, il suo prestigio che ben si merita la finzione della corona imperiale lo fonda sulla conquista del regno e dei ducati longobardi, conquista ottenuta al prezzo di dure lotte; la posterità tutta però lo idealizzerà come colui che a sciabolate sconfisse i saraceni infedeli: e la *chanson de geste* si farà fedele interprete di questa idealizzazione.

Questo barbaro illetterato, curiosa mescolanza di astuzia e ingenuo candore, in parti uguali, impiegherà il meglio del suo genio per garantire la stabilità del suo governo e assicurarne la perpetuazione. A questo fine sa individuare tre forze o valori, i più stabili e contemporaneamente i più semplici, come egli ben sa o indovina. Sulla composizione di questi—e il termine qui va preso nel suo preciso senso architettonico—fonda il suo impero. Si tratta qui della fedeltà di un pugno di compagni sicuri, guerrieri e amministratori; della educazione, di cui questa persona incolta sa prevedere, con sicura intuizione, la grande portata nell'opera di riassorbimento della barbarie intellettuale e morale; del monachesimo, infine, nei cui conventi riconosce non tanto dei centri di puro rinnovamento spirituale, ma, più prosaicamente e politicamente, delle cellule di colonizzazione del deserto, a modo loro dei *Kibbutzim ante litteram.*

Quella che gli storici della Chiesa amano definire, assai impropriamente, come la riforma monastica di san Benedetto di Aniane, procede in realtà da questo disegno di Carlo. Come tutte le istituzioni destinate a durare, parte molto modestamente; il numero dei monasteri che professano la loro adesione, però, porta già in sé delle promesse significative poiché dalla loro filiazione nascerà Cluny dei grandi abati; questo vuol dire duecento anni di faticoso ampliamento del regno di Dio in terra, con tutte le manifestazioni culturali e artistiche che ne derivano. Fin dagli inizi, del resto, non ascrive forse questa riforma al suo attivo l'esempio tra tutti risonante di Guglielmo di Gellone, guerriero temibile, «conte di re Carlo e duca di Tolosa»? Forse che la sua conversione non dimostra, senza ambagi, la verità della popolazione «che al disopra della guerra sta la pace»? E la pace di Cristo, arma della città di Dio, non è forse in grado di promuovere e favorire la pace politica della città terrestre?

Non è semplice caso se il cadetto dei nipoti di Carlo Magno, quel re Carlo il Calvo—la sola mente politica in quei tempi di incertezza, come la storia insegna—sceglie proprio i monasteri riformati, in particolare quelli della Borgogna, per fondarvi la sua troppo breve impresa di restaurazione politica, trasformata nell'875, con un colpo di audacia inaudita, in restaurazione imperiale. Questo tentativo risulta ancora più meritorio se confrontato alla congiuntura sociale, economica e persino territoriale dell'epoca, una delle più disastrate e disastrose mai conosciute dalla storia europea. Negli ultimi anni del regno di Carlo Magno erano cominciate le prime invasioni dei Vichinghi: dalle loro basi sulla Manica o lungo le coste atlantiche penetravano in profondità nei territori imperiali; certo non andavano esenti da saccheggi i monasteri abban-

donati dai loro occupanti in un esodo tanto pietoso quanto, talvolta, definitivo. Intanto un altro pericolo si profilava all'orizzonte, questa volta proveniente dalle regioni orientali del continente: il flagello delle invasioni ungare. Dall'Italia settentrionale alla Borgogna, e lungo tutto il bacino del Rodano, le devastazioni e le rapine dei temibili cavalieri magiari eguagliano la furia degli Unni di triste memoria; forse arrivano a incidersi ancora più profondamente nella immaginazione popolare. Vittime di elezione sono ovviamente le grandi abbazie: la devastazione dell'abbazia di San Gallo è del 926, il monastero lionese di Ainay è colpito tra il 925 e il 935, Tournus viene saccheggiata nel 937 durante una incursione particolarmente micidiale. Resta ancora da ricordare il persistente pericolo degli arabi. Con l'andar del tempo si erano stabilite relazioni più pacifiche, quasi di buon vicinato, talvolta anche cortesi e relativamente tolleranti, tra i regni cristiani d'occidente e i califfati arabi di Spagna; questo però non deve far dimenticare l'incrostazione di bande di pirati, incontrollabili ma particolarmente coriacee, nel massiccio montagnoso del Freinet, in Provenza. Per tutto un secolo la regione del bacino inferiore del Rodano e le vallate alpine occidentali vivranno in condizioni di totale insicurezza. Viaggiatori che vi si sono avventurati mettendo a repentaglio la loro vita raccontano di aver trovato queste zone quasi del tutto spopolate, vuote di abitanti e ridotte a un deserto. La grande abbazia della Novalesa e il santuario di pellegrinaggio di Agaune fanno le spese di queste incursioni, insieme a molte altre. Dal canto loro, gli arabi installati nelle grandi isole mediterranee moltiplicano le incursioni e i saccheggi a danno dell'Italia centrale e meridionale; nell'846 mancò davvero poco al saccheggio della Città Eterna, decisamente ben malmenata nella sua vocazione ad essere la Cattedra di Pietro e la sede della cattolicità.

Il nipote di Carlo il Calvo, quel Carlo meno «Semplice» di quanto il suo soprannome farebbe credere, riuscì a sedare e pacificare definitivamente i normanni del capo Hrolf: offrì loro una base stabile con la cessione delle ricche terre di «champagne» e di «bocage» (campagne e prati circondati da alberi) a cui questi dettero poi il loro nome (911). Con più rudezza, l'imperatore Ottone I riesce a bloccare gli ungari, sconfitti nella battaglia sulle rive del Lech (955); qualche anno più tardi una coalizione provenzale snida i predoni del Freinet e ne annienta le basi. Pensiamo a tante prove e tanta angoscia vissute su uno sfondo di ininterrotte guerre, politiche e private; all'anarchia derivante dalle continue rivalità di aggressivi nobili locali in perenne agitazione, all'impotenza dei poteri centrali aggravata dalla precarietà delle comunicazioni stradali: su tutto il mondo occidentale gravava una pesante cappa di desolazione e insicurezza. Su tutto pesava una stanchezza, uno scoraggiamento, una atonia spirituale, morale, sociale ed economica da ben giustificare l'esclamazione *mundus senescit*: nell'esclamazione di questo cronista—ieri superbamente commentato da Henri Focillon—si riassumono tutte le condizioni dell'epoca. Vittime principali, per più di un motivo, di questo drammatico stato di cose, i monasteri occidentali ne sono però anche tributari: dalle tensioni e dai pericoli dell'epoca è determinata la scelta dei luoghi ove impiantare le sedi conventuali. È cosa ben puerile immaginare—come lo fece un giorno, a proposito dei certosini, l'erudita Marie-Magdaleine Davy—che quei luoghi grandiosi nella loro apparenza selvaggia siano stati scelti per lo splendore naturale, per l'impatto visivo prodotto su chi vi si avvicina o per il paesaggio meraviglioso che si contempla dall'alto! Per impressionanti che possano apparire oggi i luoghi ove dal quinto all'undicesimo secolo molti conventi sono stati costruiti, senza dubbio la scelta dei fon-

datori non era motivata da considerazioni estetiche. Contava invece una qualità pratica e prosaica: la sicurezza offerta. Si sceglievano i luoghi che più degli altri sembrassero concedere protezione nei confronti dell'avversario umano, guerriero o bandito che fosse, e contro la perversità del mondo.

Condotto sulla più vasta scala possibile, un censimento comparato dei luoghi sede di comunità monastiche e dei luoghi scelti dai signori dell'alto medio evo per impiantarvi le loro fortezze potrebbe rilevare stupefacenti corrispondenze tra questi due tipi di insediamenti. Più o meno a pari importanza, sono la roccia e l'acqua a determinare la scelta del posto in cui costruire. Prima dell'invenzione dell'artiglieria—il cui massimo contributo all'arte di uccidere consiste nell'aumentata portata di tiro, assai superiore alle precedenti armi lanciate a mano o meccanicamente—le località strategicamente migliori, da un punto di vista difensivo, erano pur sempre quelle più elevate, che permettevano il controllo delle pianure sottostanti. A questa categoria, diffusa da Monte Cassino a Mont Segur, appartengono il picco roccioso isolato, d'accesso tanto più difficile quanto più vasta è la vista offerta dall'alto; lo «sperone sbarrato» della preistoria, isolato su tre lati e collegato, sul quarto, con il massiccio montagnoso da cui si stacca per mezzo di un passaggio facile da bloccare, occupare o difendere; o il colle isolato, proiettato in avanti dalle montagne, in mezzo alla pianura dove galoppano i cavalli: così è la famosa «collina ispirata» di Lorena, che domina l'immensa distesa della pianura ai suoi piedi. Evocare questi luoghi elevati, luoghi di prestigio e di forza, ci riporta agli occhi visioni indimenticabili: Monte Cassino che sorge improvviso nel centro storico e geografico della penisola italiana: il sole nascente lo inonda d'oro e il martirio di recente vissuto, eloquente testimonianza di militare imbecillità, ne esalta ancora la potenza di denuncia e protesta; la Sacra di San Michele, detta «delle Chiuse» issata come uno stendardo che garrisce al vento sulla estrema vetta di quella fortezza naturale del monte Pirchirano: in un paesaggio roccioso e dentato sovrasta, a strapiombo, la vallata, pietra miliare indimenticabile delle strade del Monginevro e del Moncenisio; Saint Martin du Canigou, insinuato sulla stretta faglia di una scarpata: lo spazio ridotto ha costretto i suoi edifici a smembrarsi e a sovrapporsi uno sull'altro, come in un gioco di cubi per giganti; San Pietro di Civate, che si conquista solo al termine di una ingrata, prostrante e faticosa ascensione; e Vézelay, per finire, da cui, per ben due volte, doveva partire la grande crociata di penitenza e di sacrificio, con un simbolismo che meglio vi si riflette rispetto alla Limagne di Clermont. E quante altre visioni, oltre a queste! Non importa quali siano stati i pensieri e le preoccupazioni iniziali, in cui certo non contarono nulla né arte né cultura; rimane vero comunque che la semplice vista di questi belvedere all'insegna della croce suscita fin dal principio, nell'animo del pellegrino che vi si avvicina, una emozione profonda, una sorta di brivido e timore reverenziale, che affonda le sue radici nella più antica tradizione, umana e biblica. Come gli dei dell'Olimpo, l'Eterno ha scelto di sedere, circondato da nembi, sulla cima delle alture, scosse dal fragore della folgore: *Deus noster, qui in altis habitat / Et humilia respicit in caelo et in terra* (salmo 112).

È pur certo che anche nella vita quotidiana, giorno dopo giorno, non doveva restare senza effetto la qualità spirituale e simbolica di quegli ambienti, la contemplazione di quei cieli che planano sulla testa dei monaci «quasi a toccarli» come sempre faceva notare, alla porta di Roncisvalle, la guida che conduceva i pellegrini verso san Giacomo di Compostela. L'abitante del

monastero, per quanto preso dal suo lavoro, non sfugge alla semplice percezione istintiva dell'infinito che lo circonda della sua maestà, come le onde dell'oceano si stendono intorno al faro. La mirabile intelligenza dei costruttori, che a prezzo di prodezze tecniche una più ingegnosa dell'altra ha saputo situare e modellare le costruzioni senza nulla nuocere alla magnificenza naturale dei luoghi, ma anzi con il risultato di esaltarne il significato mistico, non può restare senza effetto anche sull'anima più rozza. Ambiente umano e ambiente naturale si compenetrano e collaborano ad aprire le anime verso quelle sublimi prospettive ideali rispecchiate dal nobile assetto dei luoghi e dallo spendore della loro luce.

L'enunciato di questa legge di psicologia delle costruzioni—più adatta alla spiritualità benedettina che a qualsiasi altra—non è proprio frutto di fantasie nate da una immaginazione fallacemente poetica. C'è un aneddoto moderno, poco conosciuto, che ne esprime al meglio la permanenza del significato. Ci fu un tempo in cui l'abate di Nostra Signora di Fontgombault, il molto rimpianto don Giovanni Roy, decise di venire incontro a un desiderio espresso dal vescovo di Clermont; a questo fine si propose di fondare in quella diocesi—un tempo illustre per tutta una costellazione di fiorenti monasteri e patria di abati come Odilone di Mercour, Roberto di Turland e Pietro di Montboissier—un priorato benedettino, reso indispensabile dallo sviluppo dell'abbazia principale. A questo scopo, con l'intenzione di trovare un luogo adatto per il nuovo convento, percorse quella valle stretta e incassata formata dal torrente Monne quando questi, dopo essersi aperta una strada attraverso le gole da lui stesso scavate nel granito delle cascate di Sancy, sbuca alla fine nel bacino di San Saturnino, vigilato da antiche piazzeforti. Arrivato al centro di questa forra boscosa e deserta, chiusa su tutti i lati, a don Giovanni Roy venne spontanea l'esclamazione che proprio questo era il posto in cui san Bernardo da Chiaravalle avrebbe scelto di fondare un suo monastero e il luogo sembrava proprio essere lì in attesa, da tutta l'eternità. Quando venne però il momento di scegliere, preferì la cima di uno dei versanti, a ripido strapiombo sopra le gole e qui appoggiò la nuova costruzione, come un uccello sulla roccia. Il convento sorge quindi in una sella appena accennata nella linea della cresta; i suoi edifici, genialmente immaginati dal maestro lionese Louis Piessat, sembrano stare acciambellati e dominano dall'alto, dai monti alla pianura, l'immenso orizzonte mobile di cui il monastero costituisce una sorta di ombelico; le sue campane riecheggiano lontano lungo i vecchi tratturi che salgono verso le cime, verso la pastorale dei monti: *fundamenta Ejus in montibus sanctis*. Tutta la storia del monachesimo medievale si legge in questo semplice fioretto.

Antitetiche alle precedenti, anche le località ai bordi dell'acqua, si tratti della riva del mare o delle sponde dei fiumi, presentavano attrattive per i costruttori monastici. Le possibilità di difesa erano uguali, se non superiori; lo stile di vita che imponevano ai loro occupanti, così come le riflessioni che ispiravano, si rivelavano più o meno equivalenti, come indirizzo e come intensità. Poteva trattarsi di isolotti rocciosi, poco più che scogli, posizione ideale contro qualsiasi minaccia che non venisse proprio dal mare. Uno di questi isolotti, propaggine in mare aperto di un promontorio di Scozia, venne scelto da san Colombano per fondarvi il suo monastero di Iona; non dissimile fu la scelta di sant'Aidano, caduta su una piccola isola solitaria «fatta solo di rocce, scogli e dune di sabbia»: qui sorse il monastero di Lindisfarne, sul lato opposto della *Northumbria*, l'Umbria del nord. Anche l'isola mediterranea, assolato nido di vipere prescelto da sant'Onorato per fondarvi l'abbazia di Lerins, manca poco che sia la più piccola isola

di tutta quella zona costiera e forse lo è proprio. Si pensi infine all'illustre Mont Saint Michel, piramide di roccia incastrata nell'angolo disegnato dai litorali del Cotentin e della Bretagna settentrionale, totalmente dominata dall'influenza e dalla potenza del mare che l'avvolge mugghiando. Sovrapporre a quella mole esigua i gradini di un'altra piramide, concepita e costruita dalla mano dell'uomo, una piramide che in effetti ne raddoppia l'altezza, può sapere di sfida, di sovraesaltazione d'orgoglio. Ma quale apparizione, dalla riva! E dalle brevi terrazze, concesse ai passi senza mete, quale contemplazione sull'avvincente dialogo della marea con le sabbie agitate da brividi, nel tumultuare delle grandi acque... «Quando Egli assegnò al mare un limite e impose alle acque la Sua legge perché esse non trasgredissero dal loro dominio... ero con Lui, componendo ogni cosa, e mi dilettavo per giorni, giocando tutto il giorno in sua presenza» (Proverbi 8,29-31). Raggomitolato e infreddolito dietro le muraglie incrollabili, il monaco ascoltava con delizioso timore la tempesta battere urlando contro le pareti: «verso di voi, Signore, sale la mia preghiera: salvatemi dalle acque profonde. Non lasciatemi inghiottire dall'abisso e il gorgo non si richiuda sopra di me» (Salmo 68).

Le genti di Aquitania, senza dubbio, non ricordano quasi più che un tempo era abitato anche il minuscolo isolotto di Cordouan, oggi ridotto alle dimensioni di uno scoglio che solo può reggere il faro posto all'uscita dell'estuario della Gironda. Eppure verso la fine dell'undicesimo secolo questa piccola isola rocciosa aveva accolto i transfughi della lontana abbazia di Saint Rigaud, nel Forez, condannati all'esilio per aver osato suggerire alla nuova istituzione di aggregarsi a Cluny, se aveva intenzione di sopravvivere. Ricordando le circostanze che hanno preceduto la sua fondazione, anche la scelta di quel particolare e ingrato luogo aveva un certo sapore di provocazione; scegliere un'isola simile era una sfida al comune buon senso per nulla attenuata dalla prospettiva di pesche fruttuose: e tutto lo sforzo per resistere in quell'ambiente era destinato ad essere perfettamente vano. Quegli infelici non poterono durarvi a lungo; sempre più circondati e bloccati dal mare che rodeva il loro scoglio, incapaci di procurarsi il cibo per la sopravvivenza quotidiana, furono alla fine costretti a ripiegare sul continente. Questa penuria di mezzi e di risorse era il rovescio peggiore dei vantaggi indubbiamente offerti, sotto altri punti di vista, dalle posizioni insulari. L'impossibilità di coltivare direttamente sul posto, obbligava a prevedere nel piano di costruzione la presenza di cantine immense la cui bellezza monumentale non riusciva però a compensare le servitù pratiche. Lo si vede a Mont Saint Michel o anche, per ragioni analoghe, in quelle abbazie costruite in alto, sulla cima dei passi montani, sottoposte a interminabili invernate. Sono questi i motivi che indussero alcuni fondatori a preferire isole più spaziose per stabilirvi i loro monasteri, fin dall'inizio: si assicuravano così, oltre ai prodotti della pesca indispensabili alla alimentazione quotidiana, anche quelle «praterie grasse» e quelle «buone terre dei dintorni» che non erano meno necessarie. Questo criterio era ben presente nella fondazione delle tre «celle» dell'isola lacustre di Reichenau: grazie al loro isolamento, del resto relativo, e grazie alla buona sorte di essere sfuggite alle incursioni degli ungari, rappresentarono un centro di cultura e di arte importante per tutto l'alto medio evo. Ancora più impressionante è l'abbazia di Noirmoutier, fondata da san Filiberto in una grande isola lagunare dell'Atlantico, a sud dell'estuario della Loira; questa conobbe un secolo e mezzo di pace e di relativa prosperità, fino a quando le ripetute incursioni dei pirati vichinghi non costrinsero i suoi occupanti al lungo esodo che ben conosciamo, conclusosi nella città di Tournus, in Borgogna.

Meno sicure da un punto di vista strategico erano tutte le istallazioni sul bordo dei fiumi; va però ricordato che anche nell'alto medio evo ci furono periodi di remissione a interrompere la lunga sequenza di agitazioni, di angosce e di recessioni economiche. Le comunità che avevano scelto la vicinanza del fiume per costruire i loro conventi erano assai diverse tra loro, per ampiezza e per scelta del luogo: potevano scegliere vere proprie isole fluviali, come l'isola di Barbe, bassa sul livello delle acque della Saona inferiore o penisole o anse del corso principale, come la sottile lingua di sabbia che si insinua tra due torrenti pirenaici proprio vicino al punto della loro confluenza, dove ha trovato posto l'abbazia di Sorde o l'ampio meandro della Senna, dove spuntano appena dal fitto mantello di foreste le torri mozze di Jumièges, o la maestosa «volta» dell'Allier che offrì riparo al priorato cluniacense detto proprio «la volta», fondato da sant'Odilone. Non era certo lo spazio che mancava, alla volta, e i ricostruttori classici del monastero—emuli non indegni dei loro precursori romanici—seppero ben cogliere il suggerimento offerto dall'ansa del fiume: davanti alla chiesa gotica ben conservata costruirono una facciata concava di seducente inventiva, in cui la pietra fa da contrappunto al movimento sinuoso dell'acqua. A ridosso della facciata, in linea retta, sbuca una strada che collega il monastero ai pascoli e ai campi della sua tenuta, per dirigersi poi all'abbazia della Chaise-Dieu, nascosta nella montagna rivestita d'erica e di ginestre.

Le necessità economiche, costanti, finiscono col prevalere sulle opportunità di una difesa occasionale: vediamo così trasformarsi in sede ideale dei monasteri molti tratti delle rive fluviali, in particolare i porti che offrono riparo ai traghetti per l'attraversamento o alle barche del cabotaggio fluviale, gli argini più riparati o le zone vicine a un ponte. Qui si trovano riunite le felici condizioni già apprezzate dai monaci di Noirmoutier: acque pescose, buone terre da pascolo e buoni campi da coltivare, circondate tutte intorno da riserve forestali, ottima fonte di legna da ardere e di materiale da costruzione.

«In quale misura» si era un tempo domandato René Crozet, «gli artisti romanici entravano in risonanza con l'ambiente naturale in cui inserivano le loro realizzazioni?» Applicata all'architettura monastica, la domanda è quasi ingenua. Da Tournus a Saint-Savin-sur-Gartempe, da Cunault a Uzerche, è facile ed agevole rendersi conto della maestria con cui costruttori ispirati e sensibili hanno saputo allineare, lungo il corso del fiume dove si tuffavano le ruote dei loro mulini, morbide facciate a cui lo specchio d'acqua raddoppia i profili orizzontali: senza per questo trascurare la dimensione verticale, quando in una sovrapposizione di piani, di muri di sostegno e di terrazze, di cappelle, di absidi e di frontoni hanno eretto al centro della crociera quei campanili che nel loro slancio sembrano aspirare al cielo. L'abitante di simili ambienti non poteva restare insensibile alle prospettive di infinito suggerite dal perenne dialogo dell'edificio con il luogo: i riflessi sempre nuovi e mutevoli dell'acqua in cui si rispecchiano le mura, la fecondità ricca e densa delle praterie circostanti, percorse da canali dallo spesso strato di limo, le brume del colore dell'indaco che fluttuano sulle lontananze, mentre le cime dei monti si profilano appena, in alto, contro il cielo. Ancora una volta, l'abate di Cluny, Pietro il Venerabile, si rivela uno degli scrittori più espressivi, profondo conoscitore di quella mentalità romanica in cui era stato coinvolto dal suo stesso ministero abbaziale. Tra tutte le splendide località che facevano da cornice al fiorente monachesimo cluniacense—allora al suo apogeo teologico, spirituale, intellettuale e artistico—confessa una predilezione tutta particolare per il sito ove sorge-

va l'antica abbazia di Saint Marcel les Chalons, località oggi non poco deturpata dalla vicinanza della grande città portuale e manifatturiera. In sovrana «amenità» (proprio questo è il termine usato nella famosa lettera a Eloisa) si combinavano i tre elementi più ricercati dalla economia monastica tradizionale: il fiume dalle acque lente, la valle propizia a tutte le possibili colture, disseminate di stagni, ottimi vivai naturali per i pesci, le pendici dei colli ben esposte, favorevoli a una prospera coltura della vite. Queste descrizioni sono pitture del paesaggio della «douce France», di quella dolce Francia ritratta nella sua grazia e nella sua morbidezza: non manca nulla, neppure le bianche guglie dentate della Savoia a far da sfondo, nei giorni sereni, agli ampi tracciati dei viali, alte sopra gli ondulati colli del Giura, in contrappunto con le dolci cadenze dei monti di granito che annunciano le terre alte dell'Auvergne.

Tutto questo non deve far perdere di vista un dato importante, ed è bene ricordarlo una volta per tutte: mai, in nessuna epoca—e a maggior ragione nell'alto medioevo in cui dominava, sovrano assoluto, il pensiero di Dio,—mai la fondazione di un monastero è stata decisa sulla sola base di considerazioni puramente economiche. Gli storici che limitassero le loro analisi del *genus monasticum* a preoccupazioni di questo tipo si esporrebbero a gravi controsensi e numerose contraddizioni. L'abate e padre del monastero ha indubbi doveri, di fronte a Dio che lo giudica, nei confronti dei suoi monaci: non deve trascurare il loro mantenimento, assicurando loro quel minimo di benessere senza di cui ogni comunità rischia l'atrofia spirituale. Non si prega bene nell'indigenza, con i crampi allo stomaco e tremanti di freddo; non c'è autentica vita spirituale in una casa costantemente minacciata dal pericolo, ossessionata dalla sopravvivenza quotidiana. Di conseguenza fa parte dei doveri dell'abate vegliare sull'equilibrio e la buona amministrazione della sua casa; questa responsabilità implica un certo numero di rapporti con il mondo esterno che egli intrattiene personalmente allo scopo di meglio dispensarne le persone che gli sono affidate.

L'eremita—e più tardi il cenobita—non si ritirava nel deserto per «cercare di incontrare» un Dio, che aveva del resto già trovato; nel deserto andava per avvicinarsi sempre di più a Lui, per conformarsi, ogni giorno di più, a Colui che, di fronte alla sua imminente morte corporale, osò proclamare: *Regnum meum non est de hoc mundo.* Soldato dell'esigenza di Dio, simboleggiata nella cintura di cuoio che indossa, il monaco ben poteva aderire, in anticipo, a quella fragile massima, umanamente disincantata, che si legge sul frontone di una cappella savoiarda, dove tuttavia compare circondata da fronzoli barocchi. «Il cielo è fatto per noi. / L'eternità si avvicina / e questo Mondo ingannatore / consuma i nostri desideri».

Sono toni giansenistici questi e ben sappiamo che l'applicazione del giansenismo «sulla terra dei viventi» fu una realizzazione monastica, prevalentemente, e in particolare cistercense, che non rifiutava però questo tipo di gioia. I frontoni delle abbazie cistercensi portano scolpito il celebre distico dalle alliterazioni di valore mnemotecnico.

«O beata Solitudo, / O sola Beatitudo».

Vedremo tra poco la soluzione estrema escogitata dai fondatori della certosa per innalzare, tra le loro case e i commerci mondani, una barriera insuperabile, morale e materiale. Prima di loro, già gli ordini tradizionali avevano fatto tesoro del sublime insegnamento del Maestro e tentavano di attuare praticamente quanto Egli disse la sera dell'Ultima Cena: «Se il mondo vi odia, sapete che prima di voi ha odiato me... ma perché non siete del mondo, io vi ho scelti di

mezzo al mondo, perciò vi odia il mondo... e quando sarà venuto il Paraclito, convincerà il mondo quanto al peccato, alla giustizia e al giudizio... il principe di questo mondo è già stato giudicato e condannato. Io ti prego per loro, non per il mondo» (Giovanni 15-17 passim). L'oracolo è terribile, e senza appello. Sui capitelli delle chiese romaniche artisti cresciuti all'interno dei monasteri scolpivano l'orribile tentazione con cui si era aperta la missione pubblica del Redentore. Un altro artista, sulle pareti di un minuscolo santuario di un priorato, la dipingeva con tocchi febbrili. Sempre questo racconto aveva la virtù di rafforzare i monaci nel loro impegno: «Ti darò tutta questa potenza e la gloria di questi regni; perché essa mi è stata data e io la dò a chi voglio» (Luca 4,5). E ancora più lontano risalgono i monaci, oltre il Vangelo all'interno dell'antichità della Bibbia, quando durante il loro ufficio cantano il salmo su cui il loro patrono sant'Antonio nel deserto sta assorto in meditazione, per il resto dei tempi. Nella penombra di un'altra cappella delle montagne savoiarde il santo è ritratto chino, intento a quel versetto disincantato: «Ecco errando fuggirei lontano, abiterei nel deserto... ho visto nella città violenze e contese» (Salmo 54).

Questo stesso salmo contiene già, in anticipo, una risposta diretta a coloro che, ferrati nell'esegesi, potrebbero obiettare che Cristo i suoi apostoli li aveva pure inviati al mondo, affinché rendessero testimonianza della verità. In quel tragico giorno della Istituzione Eucaristica Cristo aveva sì cercato di rassicurare i suoi apostoli sconcertati confermando loro che «essi, come Lui, non erano del mondo» e sfuggivano quindi alle sue astuzie e alle sue lusinghe, ma pur sempre nel mondo li aveva inviati. A questa obiezione risponde il salmo «Chi mi darà ali come colomba per volare e trovare riposo? / Di sera, al mattino e a mezzogiorno mi lamento e sospiro. / Lui ascolta la mia voce, mi salva, mi dà pace da coloro che mi combattono».

Intorno alla cinta del monastero, sarà determinato uno spazio «sacro»; i suoi confini, stabiliti con precisione, saranno segnalati chiaramente anche agli estranei. Questo spazio, nella sua «immunità e sicurezza» non dovrà essere contaminato da nessun atto di violenza. «Nessuno, quali che siano la sua condizione e la sua potenza, sarà tanto presuntuoso e audace da ardire di attentarvi una incursione, in forze, come limitata; da perpetrarvi incendi, rapine, saccheggi; o di rapirvi un uomo, percuoterlo con collera o, ancora peggio, commettervi un omicidio o una mutilazione di un membro umano; l'autorità sacra lo vieta... I violatori saranno colpiti da scomunica e da anatema: i benefattori e gli osservanti della pace meriteranno la grazia e la misericordia perpetua di Cristo, Signore nostro e nostro Dio, grazie all'intercessione dei suoi santi» (Definizione del «bando» di Cluny, data dal papa Urbano II. *Bibliotheca cluniacensis*, col. 519-520).

Se occupavano isole e alture, colombaniani e benedettini non esitavano però a cercare anche altrove questa pace, sempre minacciata. Quando era possibile si infilavano nel profondo di località remote, strette valli fuori mano, *canyons*, gole naturali, dove era facile costruire sbarramenti verso valle e dove, dal lato a monte, non si evadeva se non attraverso stretti e scoscesi sentieri segreti. Sono questi «i regni dello strano» dove Guglielmo, duca di Tolosa convertito al deserto, sognava di poter vivere senza che nessuno mai «venisse più a ritrovarlo». L'ordine e lo stile delle costruzioni qui realizzate ben si adattava alla potenza selvaggia di queste forre dagli orizzonti chiusi; il genio tellurico dei monaci—così legati alla terra, di cui vivevano i ritmi, le collere e le dolcezze—sapeva trarre dai diversi paesaggi effetti differenti, talvolta quasi opposti, di cui non si può certo contestare la portata spirituale e simbolica. Nella fondazione di

Luxeuil, a Baume-les-Messieurs, il monastero si addossava alla parete di calcare, elevando dinnanzi a sé la scogliera artificiale della sua alta facciata, che lo completava chiudendo gli occupanti in una cinta perfetta simile a quella delle future certose. A Gellone (oggi Saint-Guillaume-du-Desert) la posizione proprio in faccia alla gola ispirò ai costruttori una visione di approccio in sintonia con il movimento di pellegrini che inevitabilmente doveva suscitare la tomba di Guglielmo il Confessore. Ai pellegrini e ai visitatori che si inerpicavano lungo lo stretto sentiero proveniente dal fondo valle, si offriva subito la visione della chiesa che si stagliava contro il cielo, con le sue curve e i suoi terrazzi a sbalzo; i volumi dilatati della casa di Dio, dove il fondatore aveva scelto di riposare, si opponevano e si integravano con gli strapiombi terribili della roccia dove riecheggiavano i mille suoni delle acque scroscianti nella gola. Lungo l'intero perimetro esterno dell'abside principale era stata scavata una galleria ad arcate che riproduceva i profondi buchi di ombra incisi nelle scoscese pareti della gola dalle marmitte del torrente e dell'erosione.

Questi erano precursori che aprivano la strada ai riformatori monastici. Non stupisce che molti di questi provenissero da quel rifiorire di esperienze di vita eremitica, proprie dell'undicesimo secolo. Un rinnovato gusto per il ritiro, per l'eremitaggio, si situava in un momento in cui, per la prima volta dalla caduta dell'Impero romano, la cristianità di occidente cominciava a godere i benefici di una relativa stabilità, di una «dilatazione» materiale, territoriale e spirituale di cui sono proprio i contemporanei i primi ad accorgersi e a descriverla nelle sue manifestazioni tangibili. Non mancano però anime elette e chiaroveggenti che vedono in quel rinnovato benessere il risorgere di tutte le sollecitazioni perverse di un mondo tenuto prima sotto controllo dalle difficoltà insite nella soddisfazione delle necessità primarie della sicurezza e della sopravvivenza. Si spiegano così le scelte di Camaldoli e di Vallombrosa, di Citeaux e della Certosa, di Grandmont e de La Chaise-Dieu, di Saint-Rigaud-en-Forez—da cui uscì Pietro l'Eremita, infiammato e ardente predicatore di crociate—di Fontevrault e di Premontré. Diverse tra loro per principi e per regole monastiche, sono accomunate dal rifiuto per gli ampi luoghi aperti, dalla preferenza per zone chiuse, lontane da ogni sguardo umano, ingrate da ogni punto di vista, geografico, climatico o economico, talvolta addirittura malsane. Il Dio evocato dai monaci in questi luoghi romiti non è il Dio dalla voce di tuono che si allarga sopra i fulmini del Sinai; è il Dio della confidenza, simile allo Sposo che si avvicina, dapprima invisibile, «dal cavo della pietra, dalle fessure della muraglia ove dimora la colomba»: questo Dio li invade di una tenerezza dolce come acqua sorgiva, carezzevole insieme e voluttuosa. «È per pudore» commenta Bernardo di Chiaravalle «che lo Sposo evita la folla e sceglie di gustare queste gioie in un luogo remoto». Prosegue poi in una metafora ardita al punto da sembrare sacrilega a chi non conoscesse le violenze letterarie e la passione traboccante del grande dottore della fede romana; addita il luogo di elezione di queste delizie mistiche: il «cavo della pietra», il rifugio segreto a cui indirizza i suoi figli altro non sono che le piaghe di Cristo. «Dalle viscere della misericordia divina, il Sole nascente è venuto a noi dall'alto», così come al mattino la luce del sole dilaga con femmineo ondeggiare per tutto il coro dell'abbazia, attraverso le aperture della pietra, traforata come un merletto. «Hanno bucato le sue mani e i suoi piedi, hanno aperto il suo costato con un colpo di lancia; da queste aperture io posso suggere il miele della pietra, l'olio della roccia più dura... Il segreto del suo Cuore ci è offerto e rivelato dalle aperture del suo corpo».

Ogni commento cessa, e sarebbe profanazione, di fronte a queste frasi di fuoco e di diamante. Ben vediamo come in queste risuoni non solo lo spirito proprio di Citeaux, ma con gradi diversi, l'intera spiritualità dei nuovi monaci del deserto. La rivelazione propriamente viscerale del «Verbo-Sposo» vi è già contenuta nella sua interezza, così come assai più tardi la sperimenterà la veggente di Charolles, Margherita Maria Alacoque. Nelle parole di Bernardo come nelle visioni di Margherita Maria l'oceano di sofferenza, sentito e vissuto nella propria carne, si trasforma in oceano di gioia ineffabile e di trionfo pasquale: «che Egli venga a me nella visione della croce» piantata sulla roccia del Golgota, «che egli mi colmi nella visione del Regno». Questa duplice invasione si opera solo nella discrezione, nella sconfitta dei vizi e nella repressione degli appetiti carnali, nel silenzio della notte cistercense dove si richiude l'anima ormai purificata da ogni seduzione del mondo esterno e divenuta a questo impermeabile; sono ormai «domate» le piccole astute volpi sornione che «devastano le vigne», volpi che altro non sono che le mille, diffuse e sottili, tentazioni quotidiane. A queste condizioni solamente il Padrone della vigna «comincia a costruire e a impiantare, a irrigare la terra secca e arida» (sembra quasi di vedere qui i poveri monaci e conversi del mondo cistercense intenti al loro faticoso lavoro, così come li raffigurano le loro miniature) «a illuminare le tenebre, ad aprire quello che era chiuso e a infiammare quello che era di ghiaccio». «L'uomo interiore, riformato e rinnovato», può alla fine, anche se solo parzialmente, arrivare a scorgere lo splendore della Sua bellezza, senza mai però liberarsi del «timore che lo coglie dinnanzi alla immensità della sua Grandezza».

A questa mortificazione incessante—unico strumento che secondo la promessa evangelica, permette di trasformare la sofferenza dell'anima in una gioia appagata che questo mondo rifiuta—non sono certo estranei i luoghi in cui i fondatori di Citeaux hanno scelto di fissare le loro sedi: e questo prima ancora che Bernardo di Fontaine non intervenisse a rendere ancora più dure le loro disposizioni, e a maggior ragione dopo il suo intervento. Anche i luoghi partecipano di questa mutazione spirituale; alla fine l'aspra e tenebrosa valle di assenzio e i bassi fondi della sinistra valle dell'Ailette, viscida di argilla e creata apposta per le guerre, si trasformeranno in valle della Luce di Dio, ad opera della sola virtù di coloro che vi hanno eletto «il loro riposo per i secoli dei secoli». Ingrate combe di roccia e nebbia, stenti folti di alberi smorti, inospitali distese di paludi e canneti, avvolgono d'ombra il monastero; il sole lo illumina con parsimonia, imbrigliato in quel perpetuo mutare, carezzevole e contenuto, che gli architetti hanno stabilito per la sua irradiazione. Arcate basse e possenti assicurano al chiostro quel raccoglimento in cui si compie la *lectio divina.*

A differenza dei tradizionali monasteri benedettini, la chiesa qui non deve correggere, con le sue linee verticali, il ritmo di una composizione che si svolge tutta a livello del suolo. In questa nuova forma di composizione, la chiesa deve accentuare questa forma abbassata, schiacciata a terra, a significare chiaramente la necessaria prostrazione dell'anima: come l'ordinando sta prostrato dinnanzi all'altare, così l'anima attende che lo Sposo scenda su di lei e dentro di lei, nell'atto puro e gratuito della Redenzione. Nessun campanile raddrizza verso l'alto queste chiese, come accade nelle abbazie benedettine. A distanza, nulla segnala l'esistenza del monastero sepolto sotto gli alberi, che alti e fitti giungono fino alle sue mura di cinta. I rami spogli disegnano, in inverno, complicati intrecci di tele di ragno sulla severità delle pareti bianche. Molto spesso è accaduto che uno straniero, camminando sotto l'ombra fitta degli alberi, sia passato a

pochi metri dal monastero senza neppure vederlo. Questa scelta esclude, di necessità, una delle funzioni di carità che la Regola di san Benedetto imponeva ai suoi adepti: l'ospitalità offerta, in nome del Cristo, ad ogni viaggiatore e in particolare ai pellegrini. Va detto però che il monastero cistercense, il più delle volte, era costruito assai discosto dalle strade battute. Protetto dall'alto muro di cinta e difeso, di conseguenza, dalla tentazione di lanciare uno sguardo curioso sul mondo esterno, il monaco altro non vedeva, del paesaggio che lo circondava, se non le cime degli alberi dove a sera i rapaci notturni modulavano i loro monotoni dialoghi; solo comunicava con il mistero religioso della foresta, dove la sua vocazione lo aveva seppellito per sempre.

In modo diverso, come stile, ma uguale come determinazione anche altri ordini religiosi compiono la scelta di trincerarsi nel ritiro più assoluto; alcuni sono anche più drastici in questa via. Certosini e Camaldolesi mescolano nelle loro istituzioni il cenobitismo con una forma di eremitaggio controllato; la vita solitaria conosce alcuni momenti di vita comunitaria. San Romualdo sceglie per i suoi primi seguaci gli anfratti boscosi dei monti toscani, tappezzati di arbusti spinosi color della cenere; i suoi primi discepoli vivranno in una località nascosta nei boschi, chiusa tra i due alti passi appenninici che collegano le città dell'Emilia con Firenze e con Roma. Il santo propone ai suoi il motto di san Paolo, pieno di significato: «con il Cristo, la vostra vita dimori nascosta in Dio» (Don Patrizio Cousin, *Precis d'Histoire monastique*, pag. 313). Per i suoi discepoli, il suo genio immagina e fa costruire un monastero che è una vera e propria scala di Giacobbe. A fondo valle, il primo gradino, dove i monaci vivono in comunità. Se la Regola di san Benedetto offriva a tutti i suoi adepti la possibilità, se gradita, di vivere o rivivere la vita eremitica in un luogo diverso dal monastero, per il camaldolese il ritorno alla forma eremitica originale costituisce il secondo gradino del suo cammino di elevazione spirituale; per conquistare questo livello e raggiungere le capanne ove vivere questo tipo di vita, si deve, simbolicamente e materialmente, salire la montagna «da cui viene la Salvezza». Il monastero è così smembrato.

L'ordine della Certosa saprà conferire una struttura organica a questa divisione. Come ha così luminosamente chiarito Zadnikar la *domus inferior*, costruita più a valle del monastero principale, costituiva qualcosa di più di una semplice procuratia ove trattare gli affari temporali della comunità, aperta anche ai laici che vi avevano libero accesso. Secondo i costumi primitivi, si trattava di un membro di pieno diritto della famiglia monastica, ne divideva i contenuti e gli obiettivi; in essa abitavano i fratelli laici o i conversi che qui si dedicavano ai loro lavori manuali sotto l'autorità di un procuratore. Questa casa aveva una sua propria chiesa e tutto fa pensare che comprendesse anche una serie di celle distribuite intorno a un chiostro, proprio come nella *domus alta*. Tra gli esempi che oggi meglio si sono conservati, il più bello è forse quello di Liget, nella Touraine; la composizione architettonica del monastero rivela non comuni doti di ingegnosità pratica e di dignità ideativa.

In alto, lontani e isolati, i padri spirituali «attendono al loro lavoro e al loro fine, nel silenzio e nella solitudine», separati e protetti da ogni contatto umano o impuro. Lo straniero, l'estraneo non sospetta nulla; ancora oggi, dove tutto è violato e contaminato, il movimento delle automobili e delle onde dei turisti estivi viene fermato allo sbarramento della *domus inferior*; lì si raccolgono e si agglutinano i visitatori, vicino alla stretta uscita inferiore del deserto della Grande Certosa. Le rare persone che si avventurano per gli stretti sentieri arrivano fino alla

casa principale, ma di questa altro non vedono se non un muro di facciata, arcigno e respingente. *Debemur morti* (?). Per scoprire davvero in tutta la sua ampiezza il monastero che in altri tempi meritò di figurare tra le cento «Meraviglie di Francia» in una raccolta illustrata un po' chiassosa, chi ne fosse realmente intenzionato, deve continuare a inerpicarsi sotto i pini per giungere alla fine alla rivelazione di una vera e propria struttura di città, chiusa all'interno di un severo muro di cinta irto di torri.

La scoperta appare ancora più insolita all'interno di una simile cornice: si vede una città fatta di celle, ognuna con la sua copertura a punta, un dedalo di vicoli e di viuzze in cui si altera e si nasconde la leggibilità del programma originario e la caratterizzazione e la funzione delle sue componenti; la stessa chiesa principale scompare in una foresta di guglie, pinnacoli e torrette. L'inclinazione del pendio montano e l'asse del dirupo hanno imposto una pianta a triangolo irregolare, tuttavia, sotto gli enormi tetti aguzzi simili a smoccolatoi giganti, questo caos non deroga per nulla dalle tradizioni dell'architettura di montagna, in cui tutta la realizzazione si è in un certo senso calata. Dalle Alpi ai Pirenei, dall'Abruzzo al Caucaso e al Tibet, la montagna ha sempre imposto determinate strutture ai villaggi che si ammucchiano lungo le sue pendici. Viste dall'alto le case, nel loro insieme, possono suggerire l'immagine di una grigia corazza di tartaruga, ma questa struttura serrata non è senza ragione: nell'interminabile e rigido isolamento invernale offre l'inestimabile vantaggio di riscaldare i cuori, se non i corpi, evita agli abitanti lunghi percorsi sguazzando nella neve e suscita quella solidarietà, che in simile durezza di clima, è condizione indispensabile per sopravvivere.

Il recinto

Quia Tu es, Deus,
fortitudo mea.

La parola chiave di tutta l'architettura monastica è proprio quell'importante sostantivo rappresentato dalla parola «solidarietà». Con il suo verbo ancora più lirico della sua penna, Gaston Roupnel già affermava che questa era la parola più bella di tutta la lingua francese, e faceva questo allo scopo di meglio fustigarne l'abuso universale che già ai suoi tempi ne veniva fatto. Questo concetto di solidarietà è il vero motivo ispiratore di tutte le formule, tra loro diverse, che rappresentano altrettanti tentativi di risposta e di soluzione ai molteplici problemi posti dalla coesistenza di tante e diverse funzioni condensate in uno spazio malgrado tutto esiguo e per di più condizionato dalla particolare impostazione del lavoro monastico. La Regola di san Benedetto—tanto ammirata da Conant per il suo triplice carattere «pratico, intellettuale e spirituale»—presenta il monastero come una cellula ideale e autonoma inserita in un movimento di civilizzazione che risponde ai tre bisogni vitali e progressivi dell'uomo, se questi vuole veramente diventare quell'essere creato da Dio a sua immagine e somiglianza. La sicurezza della sopravvivenza corporale libera lo spirito dalle preoccupazioni relative alla materia e gli permette di dedicarsi intensamente alla meditazione intellettuale delle vie e dei segreti divini. Non che questa attività venisse considerata, dal punto di vista delle generazioni tradizionali, un

lavoro meno degno di considerazione e meno vero del lavoro manuale; tutti sapevano che giorno dopo giorno, gradualmente, si realizzava la maggiore elevazione dell'anima individuale e questo costituiva un passo collettivo importante lungo il cammino della costruzione sociale del regno dei cieli. Passato il primo periodo di incertezze, il monastero—e quello benedettino in particolare, in cui ben possiamo dire, senza enfasi, che si sono incarnati e condensati cinque secoli di civiltà europea—ha ben saputo organizzarsi come un laboratorio e una officina dalle molteplici sezioni, che mai conobbero un giorno di sciopero. Ancora una volta possiamo citare il professor Conant; grazie alla familiarità di tutta una vita con l'ordine cluniacense, egli riesce a passare attraverso le strette maglie dell'archeologia e dei reperti di pietra, per arrivare a quella intimità degli spiriti, dei cuori e delle anime che fa rinascere le testimonianze dell'antico passato monastico, animate dalla vita di coloro che le hanno create e vissute. Secondo il professore, per tutta un'epoca il chiuso monastico è stato «una (o meglio si dovrebbe scrivere la sola) istituzione stabile e grande» in grado di offrire «non solo un rifugio sicuro ai tesori spirituali ereditati dal mondo antico» ma anche «di formare una solida base da cui hanno potuto prendere slancio i movimenti caratteristici del medio evo»; dal movimento monastico sono pure state edificate «la maggior parte di quelle basi economiche fondamentali su cui è stato poi costruito il progresso medievale» (Benedictine Contributions, cit. pag. 1 e 2).

Ancora una volta il problema non era affatto semplice e ancora ieri lo verificavano sul campo le ricerche ardenti, ma complesse e ansiose, dei moderni costruttori di conventi, come Le Corbusier o Louis Piessat. Il problema fondamentale era sempre quello di unificare, in una sintesi monumentale e costruttiva, la gamma infinitamente variata, nei suoi dettagli e nei suoi ritmi quotidiani, della *occupatio monastica*. Ovviamente non si doveva trasformare il tutto in una accozzaglia di elementi disparati e neppure si doveva correre il rischio di tutto disperdere in una eccessiva parcellizzazione. L'architettura che ne risulta è strettamente legata alle articolazioni spaziali e cronologiche stabilite dalla regola, senza per questo trascurare i dodici gradi di umiltà da questa stessa regola previsti. Fianco a fianco, all'interno dello stesso recinto, dovevano coesistere uno spazio per celebrare e lodare Dio, anche con il canto considerato un momento fondamentale del servizio divino, e uno spazio ove fiorisse la *lectio divina*, inizio e sostegno di ogni celebrazione liturgica intesa come *opus* per eccellenza; a questi si deve aggiungere un terzo spazio dove la comunità potesse riunirsi per discutere, di volta in volta, gli affari di suo interesse. Questo insieme andava ben inteso completato con i locali destinati ad ospitare le attività relative alla vita materiale: cucina (a cui le regole monastiche, significativamente, si riferiscono con una cura particolare), refettorio, dormitorio e impianti sanitari (a differenza di quanto accade in un certo monachesimo orientale, non dovevano esistere nei conventi d'occidente monaci irsuti e bisunti). Tutti questi locali—ben inteso indispensabili—non dovevano però sconfinare negli spazi sacri o spirituali, né dovevano interferirvi o addossarvisi troppo. I benedettini considerarono quasi scandalosa l'innovazione introdotta nel *Novum Monasterium* cistercense, dove un passaggio diretto collegava il dormitorio alla chiesa; si cancellava così quello spazio vuoto, appositamente voluto e creato, per separare le illusioni e i veleni della notte dal Tempio, ove nessuna contaminazione sarebbe mai stata tollerata. Ancora più isolati dovevano essere i fabbricati riservati a due categorie sociali verso di cui la Regola benedettina mostra una sollecitudine tutta particolare; si tratta qui dei viaggiatori e dei pellegrini, da una parte,

e degli infermi, dall'altra, persone amate in quanto offrono ad ogni momento l'occasione, per così dire naturale, di praticare nella sua pienezza la carità evangelica. Al genio del legislatore, fatto tesoro dell'esperienza, non erano però sfuggiti i pericoli e le difficoltà che l'esercizio di questa duplice carità poteva far nascere nel campo dell'elevazione spriritуale, qualora non si fossero adottate certe precauzioni. Ancora non molto tempo fa il fabbriciere, laico, di uno dei più accoglienti monasteri di Francia, sospingeva gentilmente fuori dalla chiesa i visitatori civili tentati di soffermarvisi anche dopo la fine dell'ufficio; a questi spiegava che i religiosi che si trattenevano più a lungo nel coro in orazione privata «non amavano sentire il rumore dei passi lungo la navata, mentre attendevano» a questa opera di contemplazione.

Ai locali nobili del formicaio monastico, si devono poi aggiungere tutti i fabbricati delle dipendenze e degli annessi, proporzionati nel loro volume a una popolazione che poteva contare da poche unità di effettivi fino a varie decine, se non centinaia, di uomini. C'erano cantine, rimesse, scuderie e granai dove riporre scorte e provviste, per non parlare dei vari laboratori e officine, dal forno alla fucina, necessari a una comunità determinata a vivere nella più stretta autarchia economica, senza per questo disdegnare gli occasionali guadagni derivanti dal commercio delle sue produzioni artigianali. A tutto questo vanno aggiunte altre appendici abituali dei grandi monasteri, come il noviziato e la scuola: anche queste avevano bisogno di locali particolari posti in edifici che non interferissero con quelli riservati all'alloggio dei religiosi. Dalla Regola di san Benedetto, redatta come ben si sa nella prima metà del sesto secolo, si possono estrapolare tutta una serie di prescrizioni minuziose relative alla impostazione e alla planimetria tipo di un convento implicante una estensione spaziale più che considerevole (grazie a Dio, nell'Europa devastata non era certo il terreno libero a mancare). È assai verosimile che un simile piano non venisse realizzato subito, integralmente e fin dall'inizio, in tutti i monasteri di occidente, con l'eccezione forse della casa madre di Monte Cassino. Dell'avvincente storia di queste prime fondazioni monastiche, ignoriamo del resto quasi tutto: il poco di loro che è stato portato alla luce dal suolo sconvolto di Ligugé, Glanfeuil e Monte Cassino non permette nessuna ricostruzione attendibile. A Lerins, escluse certe misere cappelle preromaniche disseminate nell'esiguo spazio dell'isola, la torre monastica ha assorbito tutto nel simbolo della lacerante contraddizione: la casa di Dio e della pace, trasformata, per necessità di sopravvivenza, in una fortezza militare! Verrebbe da gridare all'anti-regola. Le rovine delle prime fondazioni irlandesi—Nendrum, Inis Cleraun, Inismurray, Armagh, Kells, Iona—non sono del resto più espressive, se si esclude il fatto di essere inserite all'interno di un perimetro fortificato; i loro bastioni di pietra a secco dicono molto a proposito dell'epoca, come la torre di Lerins.

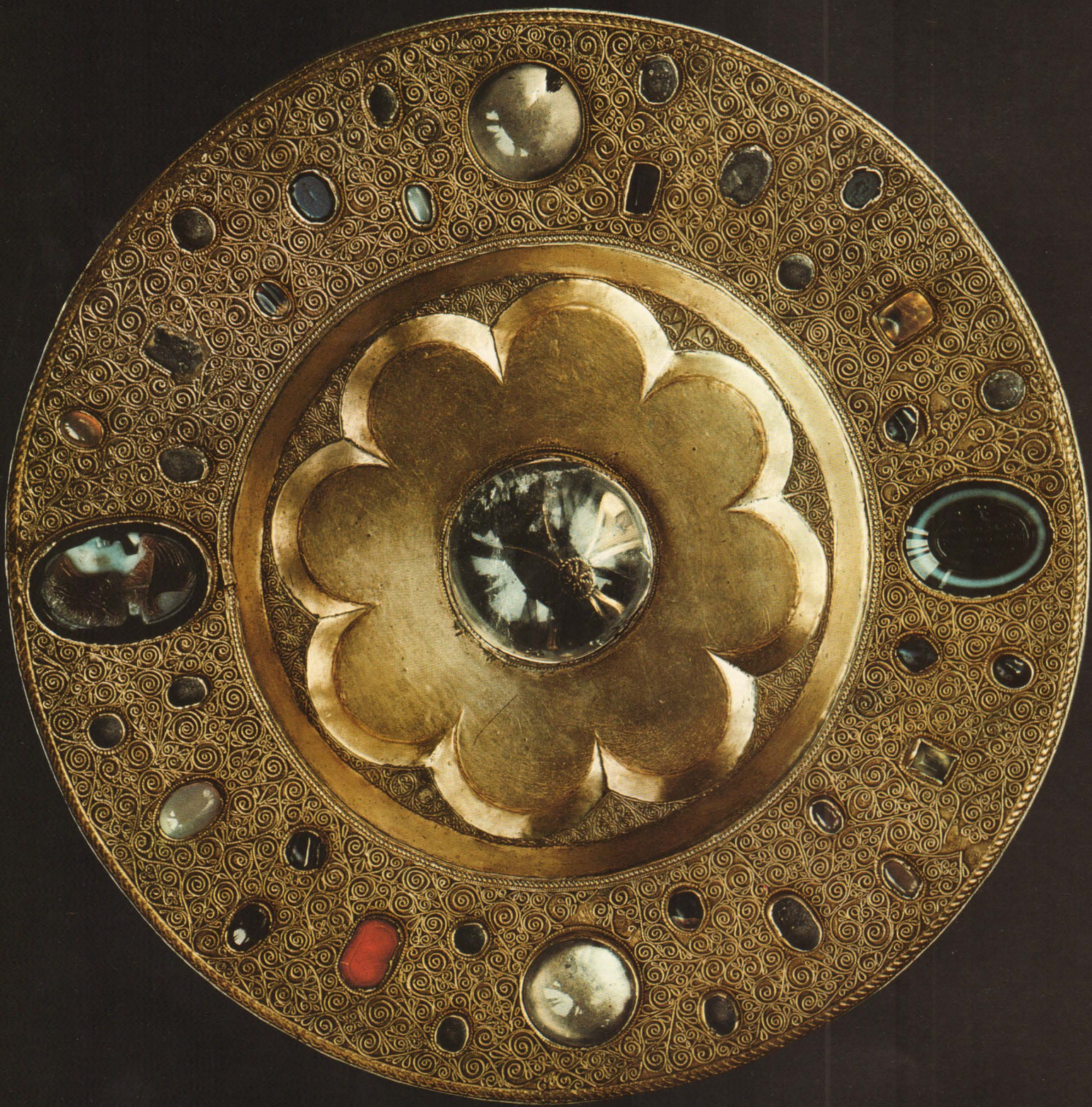
Didascalie delle tavole a colori

74. *Gerona (Catalogna, Spagna), Archivi della Cattedrale.* Beatus, *f. 126: i cavalieri dell'Apocalisse*
75. *Gerona, Archivi della Cattedrale.* Beatus, *f. 164: i due testimoni dell'Apocalisse*
76. *Gerona, Archivi della Cattedrale.* Beatus, *f. 242: città assediata*
77. *Gerona, Archivi della Cattedrale.* Beatus, *f. 156v.: il quinto flagello dell'Apocalisse*
78. *Burgos, (Castiglia, Spagna), Museo provincial. Retablo a smalto da Santo Domingo de Silos: il Cristo in gloria*
79. *Burgos, Museo provincial. Retablo a smalto da Santo Domingo de Silos: due apostoli*
80. *Burgos, Museo provincial. Retablo a smalto da Santo Domingo de Silos: due apostoli*
81. *Silos (Castiglia, Spagna), Santo Domingo. Patena*

AGNVS
DEI

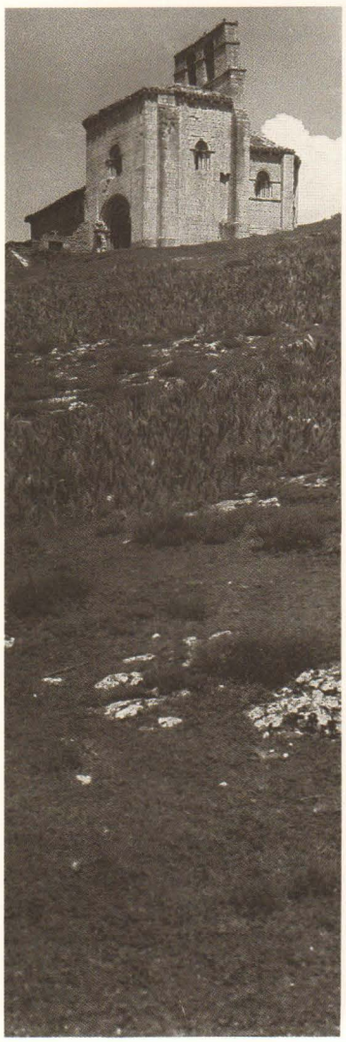
ISTISVHTDVEOLIBE
EIDVECAHDELABA
ELIAS
ENOE

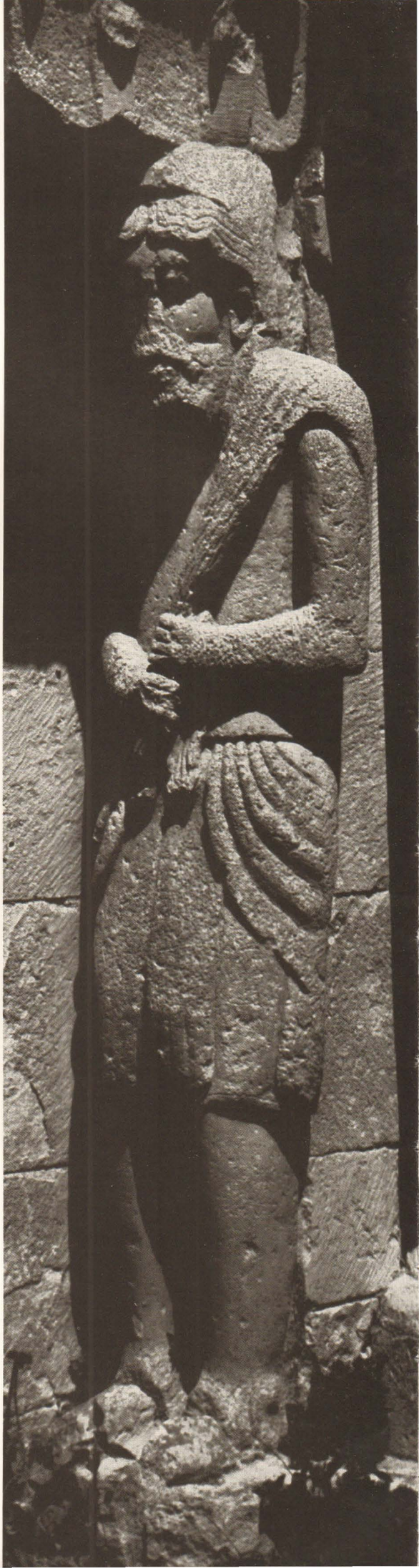
ecLOCVSTEVBIAGELVSPDICTIOHI IHPERAT EAS.
VBILOCVSTE LEDVNT HOMINES



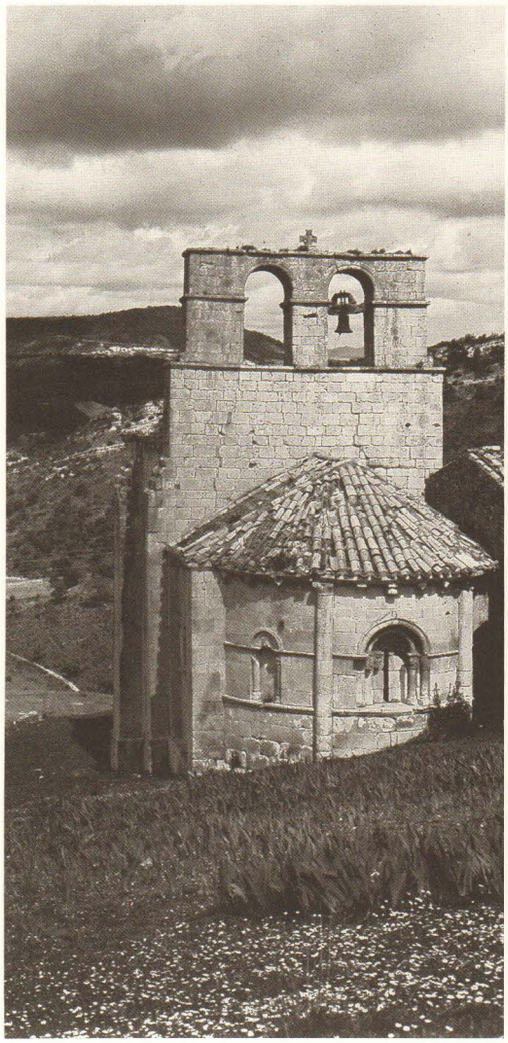
SAN PANTALEON DE LOSA (CASTIGLIA, SPAGNA)

Nella pagina precedente:
82. L'eremo da sud nel suo scenario naturale

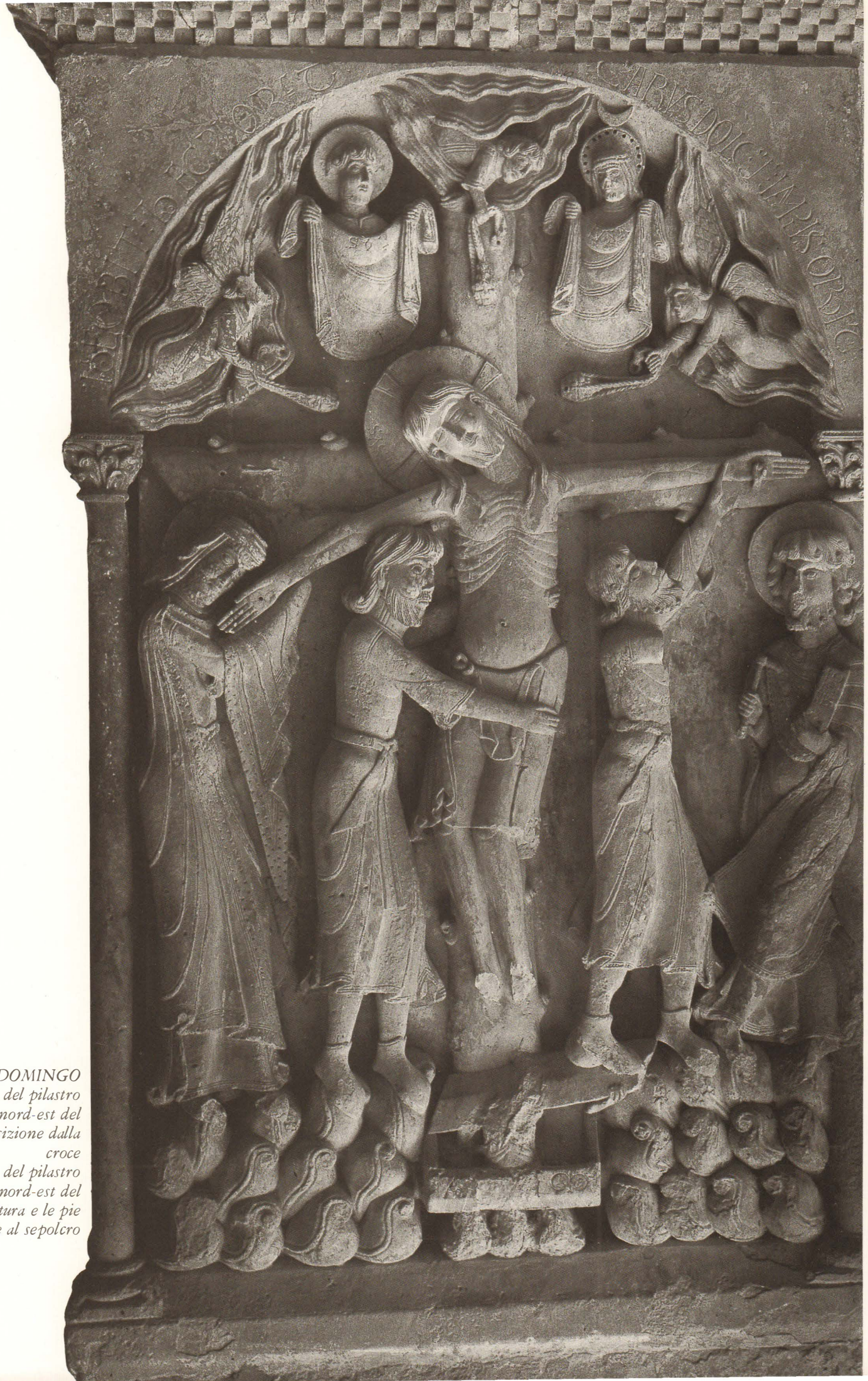




83. L'eremo da sud-est
84. La facciata
85. Figura scolpita a lato del portale

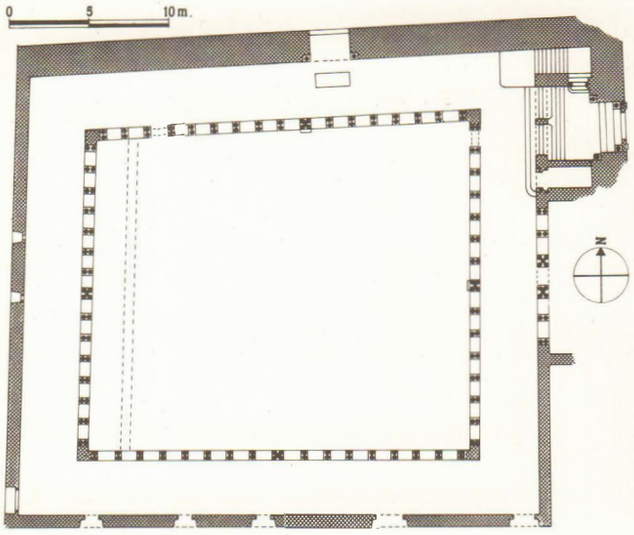


86. L'eremo da est
87. La finestra centrale dell'abside



SILOS, SANTO DOMINGO
88. Rilievo del pilastro angolare nord-est del chiostro: la Deposizione dalla croce
89. Rilievo del pilastro angolare nord-est del chiostro; la Sepoltura e le pie donne al sepolcro

Nella pagina accanto:
93. Un capitello della galleria occidentale del chiostro: l'Entrata a Gerusalemme
94. Un capitello della galleria orientale del chiostro: uccelli affrontati con testa di leone
95. Un capitello della galleria occidentale del chiostro: uccelli e leoni in intrecci vegetali
96. Un capitello della galleria meridionale del chiostro: uccelli fra arbusti



SILOS, SANTO DOMINGO

90. Il chiostro
91. Planimetria del chiostro
92. Particolare della galleria orientale del chiostro

Nelle pagine seguenti:
97. La galleria settentrionale del chiostro, da ovest
98. La galleria occidentale del chiostro, da nord

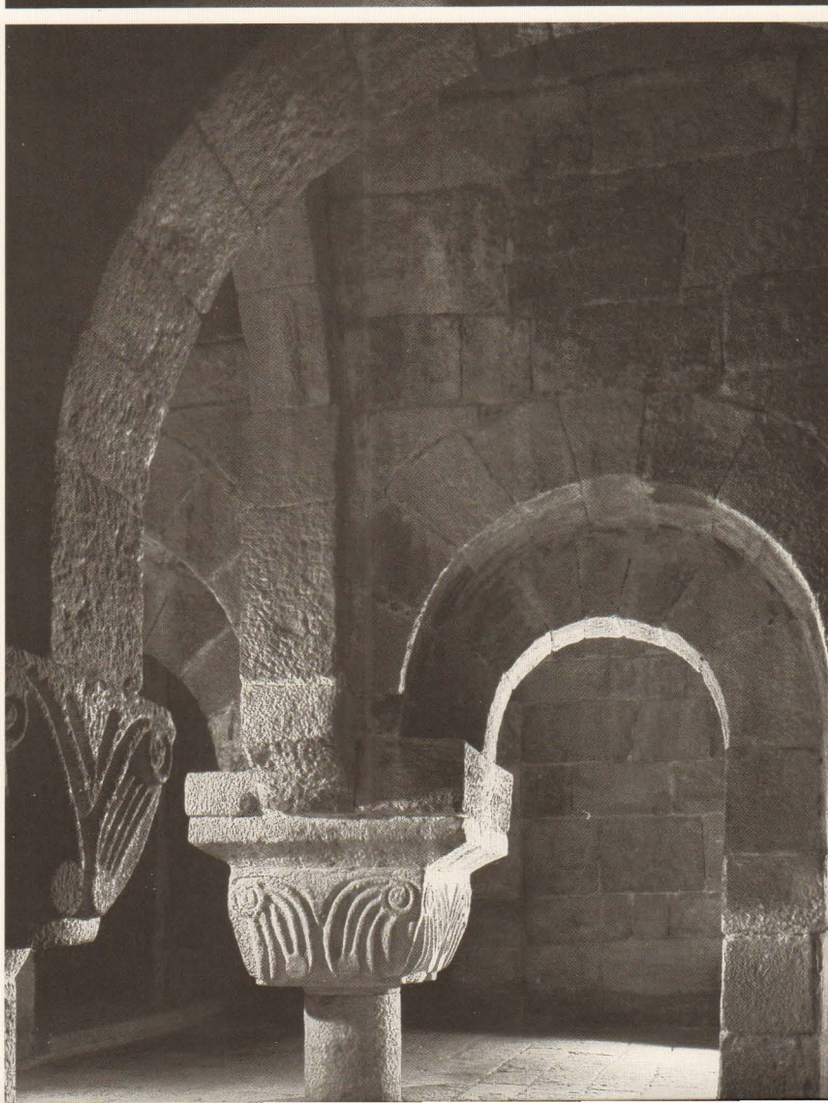
SILOS, SANTO DOMINGO

99. Rilievo del pilastro angolare nord-ovest del chiostro: i discepoli di Emmaus e il Cristo pellegrino
100. Rilievo del pilastro angolare nord-ovest del chiostro: l'Incredulità di san Tommaso

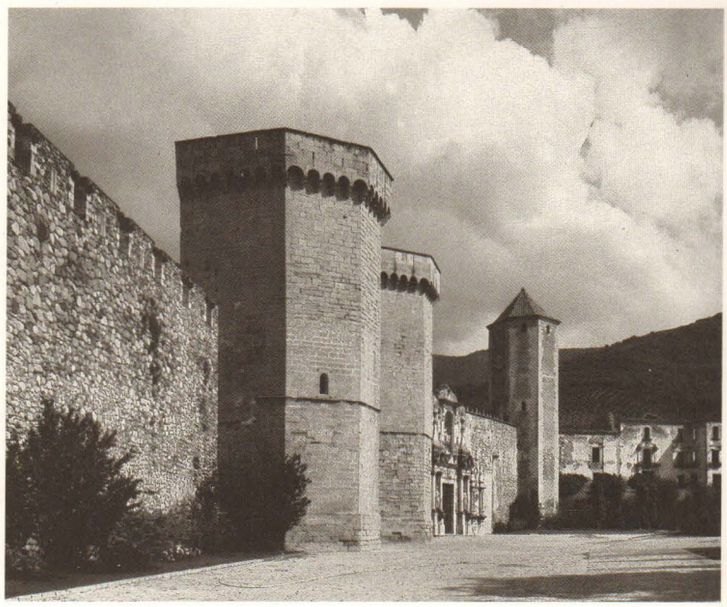
LEYRE (NAVARRA, SPAGNA), SAN SALVADOR

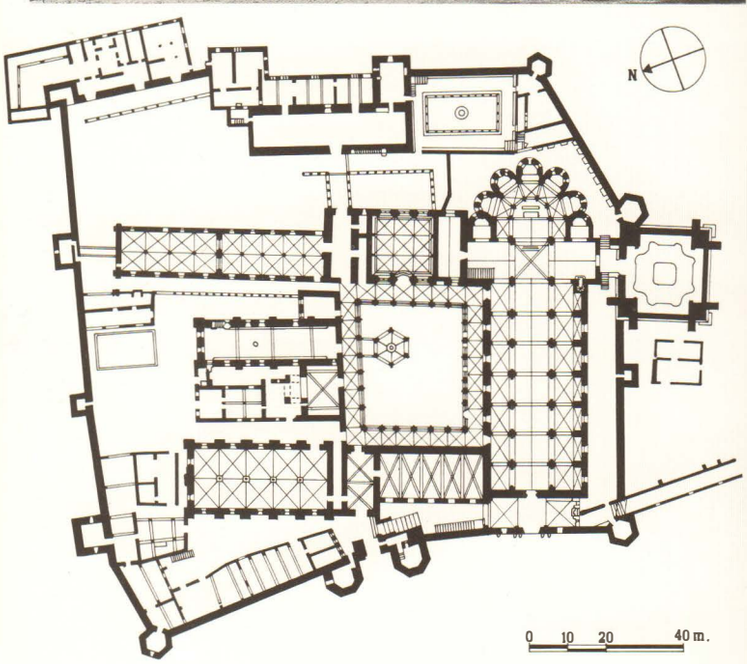
101. Il portale occidentale della chiesa
102. La zona absidale della chiesa vista da nord-est

103. Veduta della cripta
104. La parte orientale della cripta
105. Un pilastro della cripta
106. Veduta laterale della cripta



Nella pagina accanto:
110. Il refettorio

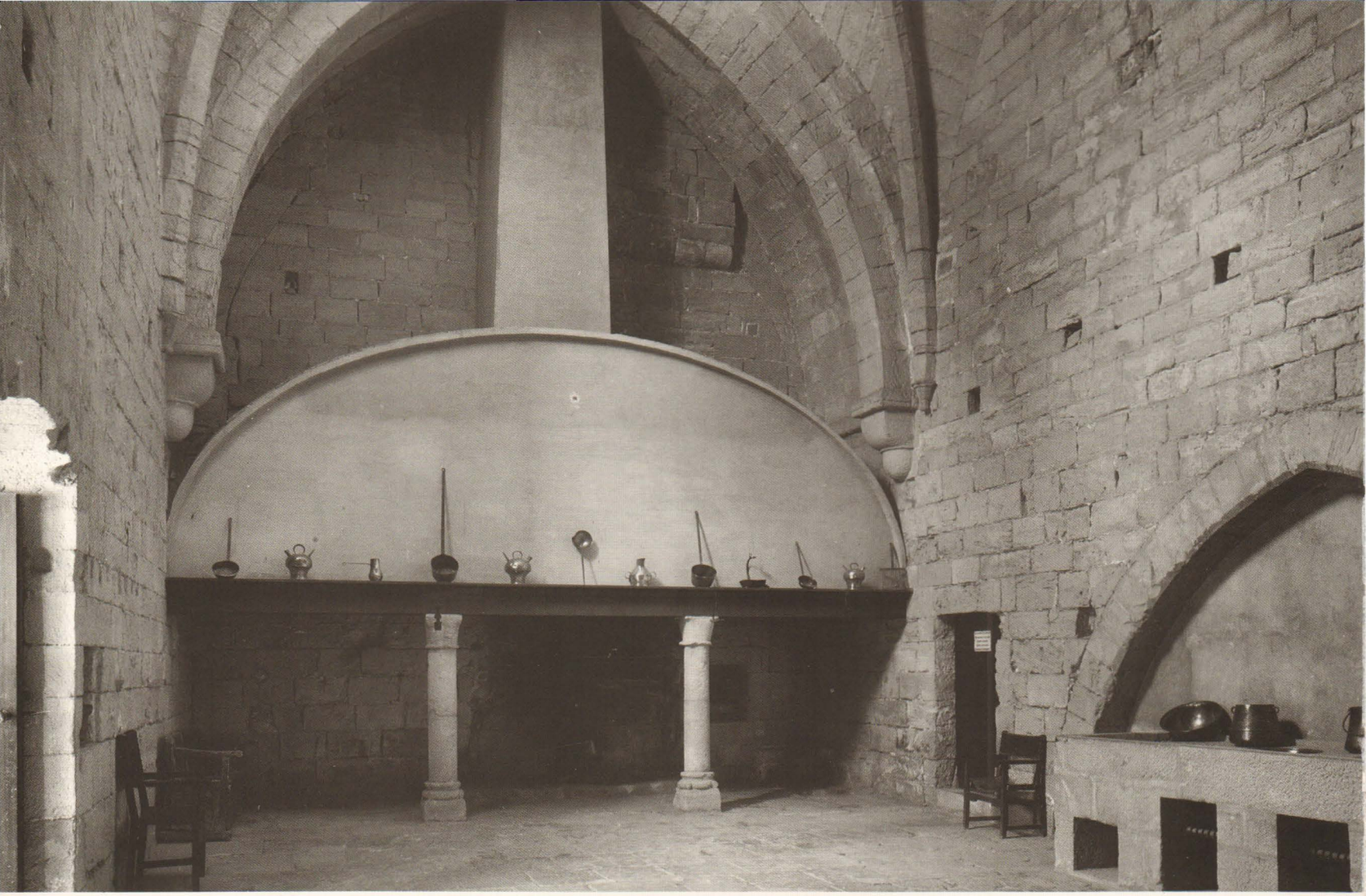


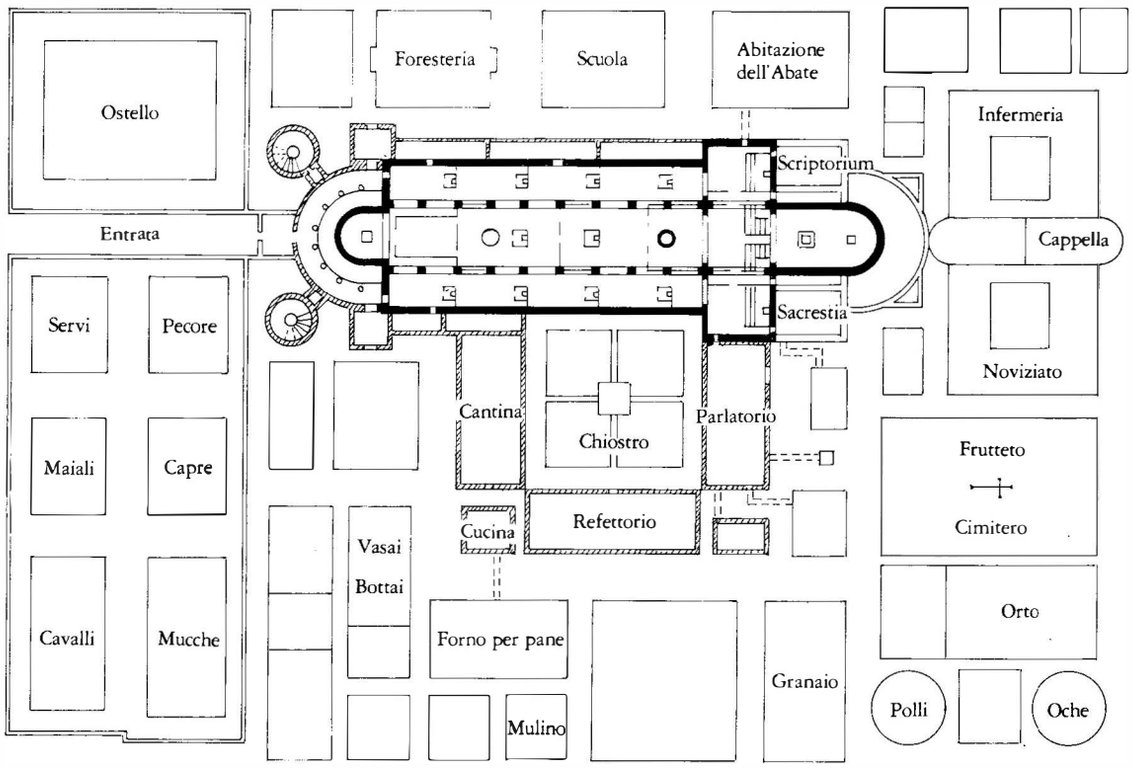


POBLET (CATALOGNA, SPAGNA), SANTA MARIA

107. Le mura dell'abbazia
108. Planimetria
109. L'interno della chiesa visto dal coro

Nella pagina seguente:
111. La cucina
112. La cantina





San Gallo, Biblioteca capitolare. Pianta-tipo per un monastero, c. 820

Due secoli e mezzo dovevano passare dalla morte di san Benedetto da Norcia, prima di scoprire non già il primo campione integralmente costruito di monastero, ma un semplice grafico, una pianta a due dimensioni, su cui gli archeologi non hanno ancora finito di porsi domande. È stato trovato nella abbazia svizzera di San Gallo e rappresenta la pianta di questa costruzione, una delle più illustri dell'ordine benedettino dell'epoca. Resta però senza risposta la domanda se questo progetto venne mai realizzato veramente. Il suo andamento schematico, la sua composizione geometrica inserita in una cornice rigorosamente ortogonale, la mancanza di articolazioni interne e di organici collegamenti tra le diverse componenti rappresentate graficamente da rettangoli più o meno sciattamente contrapposti, tutti questi elementi fanno pensare che non si tratti qui della pianta di un edificio reale ma di una sorta di canovaccio didattico, suscettibile di applicazioni differenziate e meno seccamente lineari al momento della sua realizzazione pratica, sul terreno. Potrebbe però trattarsi di una sorta di esercizio scolastico nel campo della architettura, un tentativo di fissare e di riassumere in una figura di comodo tutte le prescrizioni e le raccomandazioni letterali della regola.

Una cosa si nota immediatamente: tutto viene organizzato intorno ai portici del chiostro che nella sua pianta quadrata, come più volte è stato fatto osservare, ricorda i peristili delle ville romane. Nel disegno di San Gallo, la proiezione di arcate a tutto sesto intorno al terrapieno centrale non lascia dubbi sullo sviluppo costruttivo delle gallerie, aperte sul giardino interno per mezzo di una porta o di un'arcata dallo stesso disegno ad arco, solo più grande. In passato,

qualcuno si è stupito di non trovare nella Regola di san Benedetto nessun riferimento esplicito a questo elemento fondamentale, per non dire obbligatorio, dell'ordinamento monastico. La preterizione non sorprende che in apparenza; vale la pena di ricordare che san Benedetto si esprime sempre attraverso suggerimenti discreti, dove tutto viene velato da un alone pudico. Da questa riservatezza psicologica esemplare la regola delle regole trae la sua virtù di eternità. In nessun modo però la regola è in contraddizione con i dati forniti dalla esperienza: il chiostro, per la sua collocazione centrale e per la sua forma chiusa, costituisce il cuore geografico e spirituale del monastero, il luogo di meditazione ripiegato in se stesso ove si prepara l'incontro con lo Sposo. La maestà e la specifica vocazione di questo spazio sacro vengono sottolineati ed esaltati da una architettura accuratamente elaborata, in grado di utilizzare come strumento di elaborazione spirituale anche la luce eternamente mutevole che dai trafori delle arcate si proietta sull'interno lastricato di pietra.

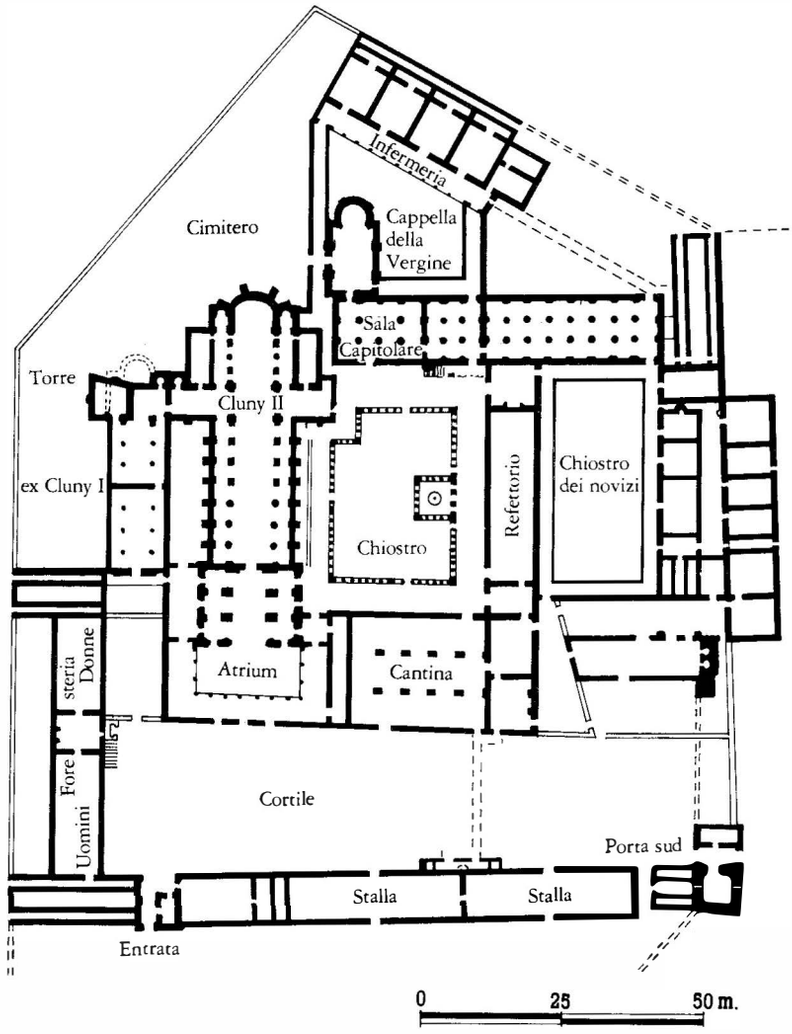
In condizioni di normale sviluppo architettonico, sui quattro lati della galleria del chiostro non si appoggia nessuna costruzione verticale, per non appesantire od ostacolare l'effetto d'insieme. Chiostri a due piani sono assai rari e datano tutti dal periodo gotico. Solo con il rinascimento l'architettura monastica andrà incontro a cambiamenti radicali, contagiata da quello spirito di magnificenza monumentale caratteristico di tutti i palazzi civili dell'epoca ma fino a allora profondamente estraneo ai conventi. Allora si incomincerà a costruire sullo spazio vuoto, a pianterreno; all'interno del giardino del chiostro si innalzerà il quadrilatero riservato agli alloggi dei monaci, distruggendo così, d'un colpo solo, uno dei significati tradizionali dell'ambulacro mistico. Nella pianta di San Gallo, come nella sua libera interpretazione realizzata nel monastero cluniacense all'epoca di sant'Odilone, tutti questi edifici di abitazione e di servizi si limitano ad accostarsi lateralmente al chiostro, secondo un ordine di successione destinato a rimanere praticamente invariato. A ridosso della galleria a nord sorge la chiesa; con la sua maggiore altezza e con i suoi contrafforti sbarra la strada al soffio malsano dell'Aquilone. Questa collocazione è determinata anche dall'esigenza che la sua ombra si proietti all'esterno del chiostro, per non abbuiarlo. Ai due lati del coro sono situati due importanti *secretaria*: a destra, costruiti su due piani sovrapposti, la sacrestia e il guardaroba liturgico, a sinistra, disposti nello stesso modo, lo *scriptorium* e la biblioteca. Lungo il resto della parete settentrionale si allineano, da est a ovest, tutta una serie di piccoli alloggi destinati ad accogliere «i fratelli in visita» e il maestro di scuola. Gli ospiti della casa e «tutta la domesticità», «tutta la servitù» del monastero accedono alla chiesa da certi portici (?) che fiancheggiano il lato occidentale del coro. L'*oratorium* si stende per tutta la lunghezza della galleria, da est a ovest, e persino la supera, ai due estremi: l'entrata principale del monastero gli si aprirà proprio di fronte, diritto al centro della sua facciata: *haec est Domus Dei.*

Il piano di costruzione prosegue sul lato orientale del chiostro con un edificio rettangolare a due piani: quello inferiore viene adibito a stanza comune mentre quello superiore, il dormitorio, ospita due file allineate di letti. Verso sud questo fabbricato comunica con i bagni e le latrine, ospitate in due piccole costruzioni indipendenti. Alla galleria meridionale si appoggiano il refettorio, ammobiliato con le lunghe caratteristiche tavole, sovrastato, al piano superiore, dallo spogliatoio; sul loro prolungamento occidentale trova posto la cucina, collegata al refettorio per mezzo di un corridoio ad angolo retto. Alla galleria occidentale si appoggia un altro edificio a

due piani, che non contempla nessuna comunicazione diretta con il chiostro: si tratta di una dipendenza che ospita la cantina delle provviste al pian terreno, e il *lardarium* al primo piano: etimologicamente significherebbe il deposito del lardo, ma è verosimile immaginare che contenesse anche svariate altre merci e vettovaglie.

Un secondo quadrilatero, di forma regolare, chiude e incornicia questo insieme interno. Sul lato settentrionale si nota il proseguimento nobile degli alloggi per ospiti, i locali della scuola e la residenza privata dell'abate; sul lato orientale, fianco a fianco, si susseguono l'infermeria, completa della sua cucina e della sua farmacia, e il noviziato, anch'esso con una cucina propria. Infermeria e noviziato dispongono anche di una cappella, mentre lo spazio libero rimasto viene equamente diviso tra il cimitero e gli orti. Sul lato meridionale troviamo il pollaio con la casetta dei suoi guardiani, l'aia per la trebbiatura, le officine, il mulino, il torchio e la fabbrica della birra. Il piano sembra prevedere anche dei locali appositi per i laboratori dei «tornitori» e dei «bottai». Sul lato occidentale troviamo raggruppate una serie di costruzioni abbastanza disparate come la cappellania, il corpo di guardia, gli alloggi dei domestici, il locale delle macine, le diverse stalle per pecore, capre, buoi, mucche, cavalli e maiali. Tutto costituiva un complesso architettonicamente perfetto, se vogliamo usare l'odierna terminologia; un complesso ben adattato a una economia a circuito quasi chiuso. Al di fuori del vero e proprio recinto monastico restavano solo le proprietà fondiarie: i campi coltivati, le riserve di bosco e di pesca, i pascoli.

Confrontiamo questo straordinario documento, di cui precise e dettagliate e pittoresche didascalie autorizzano una interpretazione sufficientemente esatta, con il piano di un monastero effettivamente costruito come quello della casa madre dell'ordine cluniacense. L'occhio subito rileva numerose analogie, di concezione e di disposizione, tra quella pianta puramente teorica e la effettiva realizzazione spaziale. Ci riferiamo qui all'aspetto presentato dal monastero cluniacense verso la metà dell'undicesimo secolo, così come è stato ricostruito dal professor Conant. Con grande ingegnosità e con estrema accuratezza, questo archeologo ha saputo ritrovare la forma originaria del monastero, antecedente a successivi interventi di modificazione. A questo risultato è pervenuto attraverso una serie di attente e precise misurazioni effettuate su una tavola appartenente alla raccolta dei *Costumi detti di Farfa* (Cluny, tavola XXVIII, figura 47). Ancora una volta è il chiostro ad essere affermato come centro geometrico di tutta la vita monastica, luogo privilegiato di tutte le funzioni. A Cluny gli si attribuisce un ruolo ancora più importante di quello, pur notevole, sancito dalla pianta del monastero di San Gallo. Il rettangolo allungato occupato dal chiostro sul fronte meridionale della chiesa, si spinge non poco verso oriente, fino a raggiungere il coro della chiesa e a circondare, con un gomito a baionetta, il transetto meridionale. Anche la galleria occidentale del chiostro si proietta assai oltre la facciata della chiesa che certo, sull'esempio di Monte Cassino, doveva essere preceduta da un grande atrio. Sala del Capitolo, parlatorio, *camera* (sala da studio) si dividono la lunga ala orientale degli edifici conventuali, mentre al piano superiore trovano posto i locali del dormitorio. Lungo il fianco meridionale si apre il refettorio, contiguo ad ovest con la cucina e ad est con la sala comune: un locale qui di dimensioni ridotte, forse in relazione al clima della regione, indubbiamente più temperato rispetto alle alpi germaniche. Lungo l'ala occidentale troviamo una cantina, inserita tra la cucina e il piccolo edificio trasversale della cappellania, contiguo all'atrio con una sua parete. Dal perimetro del quadrilatero, ad oriente, si staccava la cappella di Nostra Si-



Cluny (Borgogna, Francia). Il complesso degli edifici del monastero nel 1043, secondo J.K. Conant

gnora, espressione del fervore e della devozione mariana propria dell'ordine cluniacense. Modesta come una chiesa rurale, con la sua semplice navata e l'abside semicircolare si apriva direttamente sulla sala del capitolo. Alle spalle del suo piccolo campanile, disposta trasversalmente rispetto al corpo principale, troviamo un'ampia costruzione destinata ad ospitare l'infermeria. Ancora una differenza si deve rilevare, rispetto allo schema della pianta di San Gallo; gli edifici del noviziato sono stati respinti verso l'angolo sud orientale del convento. A Cluny, tra le colline di Fouttin e di Cras, non era certo lo spazio a mancare; era quindi possibile riservare due vaste aree aperte, a mezzogiorno e a occidente dei locali conventuali; lungo queste due ampie corti si allineavano da un lato la *domus*, grande e imponente, riservata ai novizi e i locali del forno, mentre dall'altro trovavano posto le scuderie e l'ospizio. Anche qui tutto il lato settentrionale del chiuso monastico era occupato dalla lunga costruzione della foresteria, divisa in due sezioni, riservate una alle dame e l'altra ai cavalieri. Ad oriente della foresteria sorgeva la piccola chiesa conventuale degli inizi (quella dell'originario convento che gli archeologi chiamano Cluny I); all'epoca da noi studiata era stata trasformata in sacrestia e in laboratorio per attività artigianali modeste come quelle dei sarti e dei calzolai. Il laboratorio riservato alle attività nobili «degli orafi, degli smaltatori e dei vetrai» era in direzione opposta, contiguo all'edificio dei

novizi. Resta però ancora da provare che all'interno dei monasteri cluniacensi si siano praticate, prioritariamente, queste arti e tecniche del fuoco. Per amore di completezza aggiungeremo che il cimitero si stendeva tutto intorno alla torre campanaria della chiesa, mentre il cimitero dei laici, non previsto nella pianta di San Gallo, si inseriva in uno stretto lembo di terra compreso tra il fianco settentrionale della navata della chiesa e l'ex-chiesa primitiva. Il muro di cinta, di forma allungata, all'epoca in questione non era stato ancora fortificato: una sola torre quadrata si ergeva nel punto più vulnerabile del fianco meridionale, dove un ruscello costeggiava il muro.

Per complessità, se non per dimensioni, tutto l'insieme superava la bellissima e leggibile struttura della abbazia di Monte Cassino, così come era stata ricostruita dal grande abate Desiderio. Ancora una volta dobbiamo alle ricerche del professor Conant l'immagine di questa abbazia: lui ce l'ha restituita, con la sua chiesa preceduta da un atrio solenne e la sua lunga facciata meridionale, a picco sulle rocce. Identico era invece il principio costruttivo animatore dell'insieme. Il problema era pur sempre quello di comporre in una sintesi architettonica e monumentale, costituita a partire da una molteplicità di elementi distinti, due strutture complesse impostate su finalità tra loro ben differenti. Parlando di tutti i monasteri studiati e catalogati, Kenneth Conant fa notare che la difficoltà principale stava nell'immaginare una soluzione capace di conciliare in un insieme armonico tanto i locali residenziali, destinati ad essere fruiti da una comunità il cui numero di effettivi era una quantità variabile da poche dozzine fino ad alcune centinaia di membri—di volta in volta occupati nella preghiera, nella ricerca intellettuale e nel lavoro materiale—quanto un edificio in cui la pietra celebrasse, dalle fondamenta fino al tetto, la lode e la grandezza del Dio unico, un edificio degno di accogliere nel suo alveolo sacro la celebrazione quotidiana del sacrificio eucaristico alla presenza della comunità orante e salmodiante: cerimonia che non poteva andare esente da sue specifiche caratteristiche di fasto, lusso e raccoglimento. Gli edifici residenziali imponevano una composizione a dominante orizzontale, suddivisa in alloggi, dipendenze, magazzini, manifatture, fabbricati tutti che in altezza potevano variare tra uno o due piani. Il secondo edificio, di destinazione esclusiva ma spesso dotato di uno stato liturgico duplice o triplice (coro monastico, santuario meta di pellegrini, conservatore di reliquie, chiesa parrocchiale o almeno chiesa accessibile in larga misura a fedeli esterni alla comunità) doveva essere, contemporaneamente, «altamente articolato», con una buona acustica per il canto e refrattario all'incendio, in grado di tradurre nel mondo visibile, attraverso la simbologia dei suoi elementi verticali «elaborati e moltiplicati» quella Maestà invisibile che lì aveva stabilito la Sua dimora.

Una simile associazione poneva ai costruttori un gran numero di problemi, pratici ed estetici, difficili da risolvere, dal momento che non disponevano di nessun precedente storico suscettibile di essere assunto a modello. L'architettura antica, anche quella animata da finalità religiose, era andata del tutto persa dopo l'ondata delle invasioni barbariche. E a ben considerare, tutto in essa era radicalmente opposto e contrario alla mentalità dell'epoca: immaginazione, gusto, concetti artistici e persino il materiale da costruzione. Dagli antichi davvero non poteva venire nessun soccorso. Costretti a improvvisare, a ripartire da zero, imbrigliati da quella duplice esigenza fondamentale, comune a tutte le regole e a tutti gli ordini, per quanto variate fossero le caratteristiche specifiche, i monaci seppero sfruttare il genio proprio di ciascuna con-

gregazione e lo spirito delle singole regioni per realizzare «alcune delle composizioni più impressionanti di tutta l'architettura religiosa» (Conant, *Contributions...* pag. 14). Queste realizzazioni ricostituivano sulla terra desolata «un capitale spirituale, intellettuale e agricolo» senza confronti, mentre irradiavano su tutto il loro circondario. Dotate di indubbia portata sociale e di stimolo civilizzatore, le istituzioni monastiche conobbero il loro momento di splendida fioritura contemporaneamente «a quel notevole stile architettonico che chiamiamo romanico, stile monastico per eccellenza» (*ibidem*, pag. 3). Fu questo un momento benedetto della storia della civiltà umana; l'arte si fondeva con una spiritualità potentemente speculativa ma nello stesso tempo incarnata, con una intensità e una forza destinate a rimanere insuperate; l'«immaginazione, il terreno e gli accidenti della storia» poterono a loro volta coalizzarsi per produrre questi dedali e questi chiostri, creazioni variate e affascinanti, rese ancora più belle—non solo presso i conventi benedettini—da pitture e sculture di elevato merito artistico» (*ibidem, passim*). Queste strutture seppero raggiungere la perfezione e l'architettura gotica non vi ha potuto aggiungere nulla se non gli artifici propri del suo stile: immutate, o quasi, passarono attraverso le movimentate fasi della storia monastica. Una impressionante fedeltà alle ordinanze stabilite dalla pianta di San Gallo e dal Consuetudinario di Farfa salta subito agli occhi quando si esaminano le splendide tavole illustrate risalenti alla fine del diciassettesimo secolo; in una serie di accurate incisioni la congregazione benedettina di San Mauro ha raccolto una sorta di censimento di circa centocinquanta abbazie sparse per tutto il territorio del regno di Francia.

La permanenza e la stabilità di queste strutture si impose allo spirito e alla mano del professor Conant, grande archeologo americano che unisce in sé le doti di architetto di talento e di straordinario disegnatore non disgiunte da una cultura enciclopedica. È lui stesso a garantire (e chi lo ha visto al lavoro può testimoniare della sua lealtà e del suo scrupolo) che le sue ricostruzioni grafiche dell'abbazia di Cluny—e di qualche altra abbazia realizzata per così dire strada facendo—composte di piante e di alzati prodigiosamente ben disegnati, non erano mai stati, in nessun momento, «dei giochi arbitrari tirati giù alla svelta», ma sempre si era trattato « di un lavoro a lungo respiro in cui, tra mille incertezze e tentativi, l'ipotesi non vi svolge un ruolo dominante». Lui stesso però confidava ai suoi familiari che spesso, mentre tracciava su un foglio di carta la pianta di una struttura ormai perduta fino alle sue fondamenta, la sua mano era guidata da una sorta di «intuizione di architettura» talmente irresistibile che alla fine nasceva in lui chiara la certezza che tracciati e proporzioni che veniva disegnando erano proprio quelli che ai suoi tempi l'edificio aveva prestato sotto la chiara volta del cielo, quando ottocento o novecento anni prima era stato costruito. Riusciva così a disegnare, come se davvero lo avesse dinanzi agli occhi, un edificio scomparso ormai da secoli, completo delle sue strutture e dei suoi possedimenti. Così anche G. F. Haendel vedeva il Paradiso aperto davanti a lui quando componeva l'Alleluja del Messia e solo a questa condizione ha potuto rivelarlo a noi. Davvero non è possibile immaginare il Regno dei Cieli diversamente da questa esplosione di allegria estatica in cui l'essere intero, carnale e spirituale, è coinvolto: qui si contempla faccia a faccia e si acclama senza fine Colui che Israele non osava neppure nominare.

A volte può mancare lo spazio per sviluppare armoniosamente in orizzontale una struttura concatenata di queste masse, innalzate al solo scopo di proteggere e richiudere al loro interno i segreti della vita mistica senza per questo rinunciare ad irradiare sul mondo circostante l'influs-

so della loro calma bellezza; l'architetto allora risolverà il problema con una sovrapposizione di volumi: i diversi edifici si uniranno in una sorta di gradinata o di piramide, in cui la disposizione equilibrata e progressiva nella sua elevazione contiene un simbolismo ancora più palese ed eloquente. Bisogna avere il coraggio di ammettere che anche queste concezioni architettoniche non possono vantare nessun antecedente storico: l'architettura antica le ha quasi del tutto ignorate o per lo meno non ha mai pensato di sfruttare in direzione del sacro i suggerimenti e le audacie naturali della roccia. All'inizio erano state ispirate dalle necessità primarie della difesa e del rifugio, ma non hanno impiegato molto a superare—per significato e ingegnosità di soluzioni costruttive—le visioni più ardite dell'architettura militare che proprio nella stessa epoca andava perfezionandosi nella costruzione di fortezze piazzate in località irte di difficoltà equivalente. Le Chateau-Gaillard, Berzé-le-Chatel, Bonaguil, Les Baux di Provenza, Montsegur, e ancora tante altre terribili fortezze sparse dagli Abruzzi ai monti della Castiglia—enormi costruzioni che fin dall'avvicinarsi suscitano un senso di disagio, ché si tratta pur sempre di architetture dove in permanenza si è aggirata la morte—potranno forse reggere a lungo il confronto con Monte Cassino, San Pedro de Roda, San Juan de la Peña, Montserrat, Conques o persino con Lerins, chiuso nella sua isola? Indimenticabili visioni che si affacciano allo spirito, Saint Martin du Canigou, San Michele della Chiusa, Mont-Saint-Michel sono, ciascuna nella sua peculiarità, altrettanti gradi supplementari di questa prodigiosa sfida alla natura e alla scienza delle costruzioni.

Fondato verso i primi anni dell'undicesimo secolo dal conte Goffredo di Cerdagna, il monastero di Saint Martin si nasconde quasi completamente alla vista, così schiacciato contro le ripide pendici del monte Canigou, Fuji Yama locale che domina l'intero paesaggio di Cerdagna, emblema e pennacchio della regione con la sua calotta innevata. Per arrivare a cogliere il monastero nella sua sconvolgente originalità si deve continuare la marcia lungo le erte scarpate montane, fino a quel belvedere vertiginoso dove, alla fine e improvviso, si rivela. Tutta la sua potenza appare in quel suo essere assiso sulla roccia nuda, proprio al di sotto della piramide terminale di cui i contrafforti del monastero sembrano prevenire la caduta. Allora si scopre anche la irregolarità della sua pianta triangolare e la sua struttura a piani sovrapposti e frammentati, dal livello più basso dell'ingresso fino in alto alla chiesa. La galleria meridionale del chiostro a forma di trapezio si apre verso l'esterno con un sontuoso colonnato; la luce delle sue arcate si spalanca sul vuoto. Tutti gli edifici conventuali, incredibilmente serrati e stipati, si allineano allo stesso livello delle gallerie occidentali e orientali; la galleria occidentale, parzialmente sormontata da una loggia, si addossa alla terrazza che sostiene la chiesa superiore, anch'essa costruita su due livelli. Il piano inferiore non è solo una semplice cripta ma «una piccola chiesa vera e propria, dotata di tre absidiole e di una specie di nartece». Dalla porta di ingresso fino alla chiesa, in alto, tutto il monastero si fa ascensione, ritmata da ingegnosi sistemi di scale, per culminare nel campanile, con il suo fregio frastagliato evocatore di quell'Islam che per lungo tempo è stato vivo e presente sull'altro versante dei Pirenei; la mancanza di una copertura visibile lo fa sembrare aperto solo sul cielo, come l'eremitaggio di Monsanvierge.

Ancora più impressionante la salita a San Michele della Chiusa, un vero pellegrinaggio in altitudine scandito al ritmo dei salmi delle alture di Israele. Nell'ultimo anno di quel secolo de-

cimo, nero di affanni e grondante sangue, la sua fondazione costituì la più folle sfida ai predicatori di angoscia; alla vigilia dell'anno mille era il pegno di una speranza più forte della morte così universalmente annunciata e attesa. Illuminata dai primi raggi dell'aurora, alta sulla pianura ancora immersa nella notte, la Sacra edificava il piedestallo grandioso e fremente dello slancio romanico, pronta a prendere il volo nel segno primordiale della sua gloria.

Resta pur vero che aveva tutto il sapore di una scommessa indurre degli uomini ad aggrappare i loro abitacoli, come nidi di aquile, sulla punta estrema di quella strana sorta di cippo che segna la strada dell'alta valle della Dora, in una località ancora più avanzata ed alta di quella Rocciamelone che pur passava, un tempo, per il tetto d'Europa. La stessa costruzione fu un'altra scommessa, ancora una volta vinta. Scavare e affondare nel caos roccioso, come nella carne viva, il volume cavo di una gabbia di scale gigante—il suo equilibrio si regge su un solo pilastro cruciforme, che sale dal basso mentre il suo soffitto è in grado di sostenere, imperterrito, l'intero peso della chiesa badiale; elevare in un pericoloso aggetto sporgente dalla roccia l'edificio a tre piani dei locali conventuali, così sistemato che il pellegrino, quando sbocca, senza fiato, sul sagrato superiore, si trova inaspettatamente all'altezza del colmo del suo tetto di tegole e «crede di poter toccare con mano» quel cielo ove plana l'arcangelo; concedersi persino la civetteria di spalancare l'accesso superiore del piano principale con un portale cesellato come un gioiello, dove risplendono i segni dello zodiaco, incisi dal bulino di mastro Niccolò e dei suoi assistenti, immagini ben di casa in questa creazione siderale. Questo era l'incredibile programma, realizzato, che ora contemplano affascinati e gorgonizzati i battaglioni dei turisti del ventesimo secolo: spettatori abituali e incalliti di imprese spaziali e muscolari, per una volta restano muti, percorsi da un brivido di freddo, il *chewing gum* incollato al palato.

Appare evidente che questa impresa, unica al mondo, abbia ispirato i successivi ampliamenti della navata della chiesa di Le Puy-en-Velay, un santuario meta di pellegrinaggi mariani. Anche qui si è costruito sul vuoto vertiginoso di un atrio largamente aperto e attraversato, in tutta la sua lunghezza, da uno scalone monumentale che in origine sbucava proprio ai piedi dell'altare maggiore. Siamo qui di fronte a una prefigurazione intuitiva dell'altro San Michele, quello del mare, dove le lezioni ciclopiche e le seduzioni dell'altezza del modello orginale saranno esaltate e magnificate. Ai primi anni dell'ottavo secolo era stato fondato per ospitare un collegio di canonici regolari; vi si installarono in seguito i benedettini e da quell'anno 966 divenne la meta di un costante pellegrinaggio ispirato dalla devozione dell'arcangelo abitatore delle altezze. Nel suo composito aspetto attuale, l'abbazia testimonia di una vivace attività durata, quasi ininterrotta, per cinque secoli, dai primordi dell'epoca romanica fino al trionfo del gotico fiammeggiante, autore dell'affascinante coro della chiesa che irto di una foresta di pinnacoli si leva proprio di fronte al continente. La sua elevazione piramidale a prima vista risulta indecifrabile, ma si fa chiara e leggibile quando la ritroviamo, analizzata e notomizzata come in una tomografia medica, nelle piante accurate che ne sono state disegnate. Per rendere tutto il gioco ancora più sottile e difficile, i costruttori non hanno utilizzato l'intera superficie dell'isolotto, ma solo la sua calotta più alta. Sul lato ovest, davanti e sotto la chiesa, sopravvive ancora il massiccio terrazzamento romanico a tre piani, che si eleva al di sopra dell'antica cappellania (detta Sala dell'Aquilone): la prima di queste terrazze fiancheggia la cripta di Nostra-Signora-Sotto-Terra, la seconda costeggia la sala detta «dell'ambulacro dei monaci» e la terza si apre

davanti al dormitorio monastico, che doveva essere quasi interamente distrutto nel corso del diciottesimo secolo. Romanici sono anche la navata e il transetto della chiesa attuale, posata a picco sul colmo della roccia, preventivamente spianata; venne allargata in un secondo tempo, con l'inserzione di due cripte laterali a forma di abside; ad oriente e a occidente venne pure ampliata con una cripta assiale, da un lato, e con il prolungamento della cappella di Nostra-Signora-sotto-Terra, dall'altro. I ricostruttori del coro, alla fine del medio evo, rinforzarono la cripta romanica con dei «grossi pilastri» destinati a sopportare tutto il peso del santuario superiore, inondato dalla luce diffusa come polvere d'argento, che entrava dai tre ordini sovrapposti di finestre traforate come merletti a maglie fini. Un effetto simile, nel suo principio informatore, lo troviamo anche nell'abbazia di Vézelay, ma di una tenuità non così grandiosa.

Un susseguirsi di edifici dalle molteplici funzioni, dominati dalla massa imponente degli alloggi dell'abate, edifici compatti dalle scarse aperture e illuminati con estrema parsimonia, si sviluppa in curva, tutto intorno al fianco meridionale della chiesa abbaziale. Sul lato nord, davanti al «mare del pericolo» sorge un solo edificio, articolato in due volumi successivi; in pratica ospita l'intero monastero nei suoi tre alti piani sovrapposti e rigorosamente rettilinei, disposti su un fronte di settanta metri (un po' più della chiesa attuale, troncata delle sue prime tre campate): una realizzazione verticale unica al mondo, irrigidita contro la roccia e bloccata in alto sulla parete da una vera e propria griglia di contrafforti dentellati. Al piano terreno si dividono lo spazio le cantine e la cappellania, con le loro volte a crociera sorrette da pilastri quadrati; al piano di mezzo ci sono le due grandi sale gotiche, superbe realizzazioni ogivali detta l'una «sala dei cavalieri» e l'altra «sala degli ospiti»; al piano superiore si succedono, secondo un asse nord-sud, il refettorio, di liturgica gravità con il suo ritmo serrato di arcate e il soffitto rivestito in legno, e il chiostro paradisiaco, posato sul soffitto della sala dei cavalieri, con le sue celebri arcate a quinconce: un'opera di squisita e delicata purezza sa qui inserire tra le due file di arcate una stretta galleria simile a un *triforium* di chiesa. Nella galleria d'occidente tre grandi arcate si aprono verso l'esterno. Per una sottile attenzione teologica dei costruttori ispirati la meditazione dei monaci poteva nutrirsi dello spettacolo affascinante dell'immensità marina, dei giochi mutevoli dei flutti e delle maree: «Chi è uguale a Te, Signore, Dio degli eserciti? / Tu domini l'orgoglio del mare, / Tu plachi il tumulto dei suoi flutti, /... Stenderà sul mare la sua mano / e sui fiumi la sua destra (salmo 89).

A questo insieme straordinario e impareggiabile era stato dato il nome di meraviglia, che dice tutto. In altri tempi si attribuivano al diavolo tutti quei ponti gettati sugli abissi, ma la prodezza tecnica di queste costruzioni monastiche non era inferiore all'arditezza di quelli. Quale potenza mai animava uomini capaci di realizzare simili imprese, quale forza li sollevava così al di sopra di loro stessi da superare i limiti abituali del loro tempo, del loro sapere, del loro genio? A questa grave domanda, la Regola di san Benedetto è in grado di fornire almeno un inizio di risposta.

Il libro

Confitebor Tibi in cithara, Deus, Deus meus.
Spera in Deo quoniam adhuc confitebor Illi,
Salutare vultus mei et Deus meus.

Sarebbe ingiusto rimproverare i fondatori benedettini per non aver riservato alla lettura un posto d'onore nell'insieme degli obblighi monastici; con diverse sfumature, la stessa considerazione si adatta anche agli altri ordini. Evidentemente l'ingiunzione monastica di non possedere nessun oggetto a titolo personale, valeva anche per i libri e per il materiale scrittorio, come tavolette e stili, necessario alla stesura dei manoscritti; libri e cancelleria, tutto doveva essere in comune. Questa prescrizione non lascia indifferenti; fa pensare che fin dal momento della fondazione del monastero era stata prevista e contemplata una collezione di libri, a disposizione di tutti i monaci. Se tutti i monaci avevano diritto ad accedere alla biblioteca, questo vuol ben dire che tutti i monaci ne avevano la relativa capacità. A proposito della lettura, va aggiunto ancora qualcosa. Lo spirito divino non doveva essere assente mai, da nessun momento della giornata monastica: da questo particolare punto di vista non ci dovevano essere tempi morti, neppure quelli dedicati alle occupazioni più materiali, neppure il tempo della «pietanza». A questo scopo si prelevava un libro dal fondo comune e lo si affidava a un fratello investito della particolare missione di leggerne alcuni passi durante il pasto dei monaci. «Si doveva allora rispettare il più perfetto silenzio; nessun bisbiglio si doveva udire e nessun suono di voce se non quella del lettore incaricato» (Regola, capitolo 38). Questi poi si era esercitato a recitare la sua lettura con voce strascicata e monocorde, ne risultava una salmodia da cui ogni effetto teatrale era bandito, perché non distraesse dalla lezione o rischiasse di deviare l'attenzione.

Poteva capitare che l'ospite occasionale del monastero, testimone suo malgrado di questa pratica strana, resistesse con difficoltà alla sonnolenza oppure—le striscianti manovre del maligno non hanno mai tregua—fosse colto dalla irresistibile tentazione di lasciarsi andare, nel pieno della monodia, a qualche incongruità di parola o di gesto, tanto per ricordare che la carne resta pur sempre la carne. C'è pure chi ben conosce, per esperienza, a quale grado di vanità, di volgarità, di sconvenienza possano abbassarsi le conversazioni di un gruppo di uomini (anche ecclesiastici) quando sono abbandonati senza freni a loro stessi. La cosa è ancora più sensibile quando sull'organismo pesa la fatica di una giornata di lavoro prostrante o quando la normale e naturale eccitazione prodotta da un semplice bicchiere di vino agisce su corpi usi da tempo a una rigorosa ascesi alimentare. Non molto tempo fa ad alcune persone toccò di ascoltare, con legittimo e giustificato stupore, la musica dolciastra di Frank Pourcel scendere dagli altoparlanti per condire i vassoi di salumi serviti a una cena di venerdì di quaresima nella cornice severa di una abbazia cistercense di stretta osservanza: queste persone ebbero così tutto l'agio di misurare retrospettivamente la profonda, intuitiva e previdente saggezza del vecchio precetto benedettino.

Dal primo giorno di ottobre fino al cominciare della quaresima, così specifica la Regola, tutti i monaci dovranno praticare la lettura fino alla seconda ora del mattino, cioè fino alle otto; durante la quaresima poi, la lettura sarà prolungata fino alle nove. E ancora, dopo il pasto, i

monaci saranno liberi di scegliere tra la lettura e la recitazione individuale dei salmi. Ogni monaco cercherà anche di riservare alla lettura una parte del suo tempo domenicale; durante la quaresima «ciascuno riceverà un libro della biblioteca, che leggerà tutto di seguito, per intero». Due monaci, scelti tra i più anziani e quindi tra i più saggi, dovranno controllare che questa prescrizione venga effettivamente rispettata e che non si approfitti di queste ore di lettura per cedere alle tentazioni «dell'ozio e della chiacchera». Come programma di letture, san Benedetto raccomandava caldamente i padri della chiesa, le loro «conferenze» e le loro «istituzioni»: «non c'è nulla di meglio dei loro insegnamenti per chi si affretta lungo la via della perfezione religiosa» afferma, e in seguito si chiede «si trova forse un solo libro dei santi padri cattolici che non ci aiuti a meglio comprendere come giungere di slancio e per la via più diretta al nostro Creatore?». Anche le Vite dei santi—un genere che incominciava allora a diffondersi nell'universo cristiano—potevano essere un buon materiale di lettura, con una pari capacità di edificazione.

Se prestiamo fede all'erudito commentatore della Regola benedettina, don Bernardo Dumas, la biblioteca tipo di un monastero benedettino delle origini poteva stare tutta, agevolmente, in un solo scaffale. Non vi si trovava altro che la Bibbia e qualche commentario patristico, tra i molti a cui il Libro dei Libri ha dato origine; le Istituzioni di Giovanni Cassiano e le Conferenze, redatte da questo anacoreta in tre momenti successivi, tra il 415 e il 429, su richiesta dei suoi provinciali; qualche vita dei padri del deserto, in Egitto, e il testo della regola di san Basilio da Cesarea. Vi si aggiunsero in seguito i dialoghi composti da papa Gregorio Magno, in lode dei monaci in Italia e in primo luogo di san Benedetto.

Per quanto rudimentale, questa lista impone due ordini di osservazioni o di domande. La prima, semplicistica se si vuole, ma ricca di implicazioni, ci porta a constatare che la pratica piena della Regola richiedeva ai monaci di saper leggere; se ancora non lo sapevano, al momento del loro ingresso in monastero, erano obbligati ad imparare in fretta. E da qui possiamo trarre due conclusioni ulteriori: la prima ci fa render conto che nel generale analfabetismo caratteristico della fase storica in cui nacque e si sviluppò il monachesimo occidentale, i monaci si trovarono ad essere quasi i soli depositari della cultura libresca e i soli a poter studiare, commentare e discutere in gruppo le opere che era loro concesso di leggere; la seconda ci fa pensare che molto verosimilmente erano proprio i monaci stessi i primi a beneficiare di quelle scuole istituite presso tutti i grandi monasteri. Tutto questo non va trascurato, soprattutto se messo a confronto con la maggior parte dei re merovingi e carolingi, incapaci di scrivere anche la loro firma e costretti di conseguenza ad autenticare i loro diplomi con un minuscolo segno grafico che li faceva riconoscere l'uno dall'altro.

Il secondo problema, ancora più spinoso, stava nella costituzione della biblioteca vera e propria. In questo campo tutto era ancora da inventare e da creare, i locali e i documenti destinati ad esservi accolti. Lo scarso numero dei libri conservati persino nelle abbazie più grandi, non giustificava certo la necessità di costruire grandi sale per ordinarvi la collezione. Dalla pianta conservata dell'abbazia di San Gallo vediamo che il *secretarium* accostato al lato nord del coro della chiesa era reputato più che conveniente per ospitare lo *scriptorium*, al pian terreno, e la biblioteca vera e propria al primo piano. A Cîteaux si ripete la stessa identica disposizione: eppure tutti sanno in quale considerazione fosse tenuta l'arte del libro all'epoca del priorato di Stefano Harding. Trascrivere e miniare manoscritti era considerata funzione sacra e

liturgica: uno degli articoli del capitolo generale del 1134 non prescrive forse che in tutti gli *scriptoria* dell'ordine, «ove secondo l'uso i monaci scrivono» venisse osservato il silenzio come nei chiostri? A Clairvaux don Martène ha potuto vedere, nel piccolo chiostro detto del Colloquio, dodici o quindici piccole celle «disposte tutte in fila, dove un tempo i religiosi si dedicavano alla copiatura dei libri»; per questa ragione, ancora ai suoi tempi, venivano chiamate «gli scrittori». La biblioteca si trovava proprio sopra e la collezione dei manoscritti raccolti in seguito dalla biblioteca di Troyes può dare un'idea della sua passata ricchezza.

Nel monastero di Cluny dell'undicesimo secolo—non ancora divenuto il centro d'arte e di cultura, ampio e vivace, dell'epoca di sant'Ugo e di Pietro il Venerabile—l'*armarium* secondo la ricostruzione di Conant, si collocava nell'angolo fra il braccio sud del transetto e la navata, e lo *scriptorium*, a quello perpendicolare, occupava, a sud della chiesa, uno spazio pari a cinque campate. L'archeologo americano non è però in grado di precisare il sito in cui venne trasferita la biblioteca durante il priorato di Ponce de Melgueil (1109-1122), quando si decise a sventrare la navata della chiesa costruita sotto i priorati di Aimard (941-954) e Mayeul (954-993) per ampliare in direzione nord lo spazio del chiostro.

Un censimento del monastero di Cluny, effettuato nel 1623, non menziona nessun locale adibito propriamente a biblioteca e neppure compare una biblioteca nella famosa Vista di Cluny presa da oriente, incisa da Louis Prevost non molto tempo dopo (1668-1672). Lo storiografo Benoit Dumoulin da parte sua è in grado di affermare che negli ultimi anni di vita dell'abbazia la biblioteca era situata immediatamente a sud del chiostro, di cui «ne copriva una parte» mentre dall'altro lato «sporgeva su una corte larga diciassette piedi, inserita tra la navata e la cappella di Nostra Signora della infermeria». Questo locale della biblioteca, era in grado di precisare, «si stendeva su una lunghezza di centosette piedi mentre ne misurava circa trentasei in larghezza»: si parla qui di una grande e lunga sala, di venticinque metri per nove. Una buona parte di questa era occupata dalla raccolta dei manoscritti, migrati in seguito verso la *Bibliothèque Nationale* di Parigi. Rimane sul posto una collezione di circa tremila volumi a stampa, che potrebbe essere comodamente ospitata in un locale non più grande di una camera da letto.

Malgrado i saccheggi perpetrati dagli Ugonotti, Benoit Dumolin fece ancora in tempo a catalogare «più di trecento manoscritti, tutti molto antichi e alcuni infinitamente curiosi». La Rivoluzione e il secolo diciannovesimo non si astennero dal dilapidare una parte di questo patrimonio, ma resta tuttavia impressionante l'insieme dei volumi, così come sono stati trasferiti. Oltre alle opere di studio e di edificazione, spicca un notevole numero di manoscritti liturgici veri e propri, già citati in un inventario del 1304. I testi liturgici non facevano parte della biblioteca vera e propria ma avevano una collocazione particolare nella torre detta del Tesoro, di cui Conant ha ritrovato le fondamenta, incassate tra la chiesa di Nostra Signora della Infermeria e il dormitorio conventuale. In questo inventario comparivano numerose trascrizioni dei Vangeli—una rilegata in oro, argento e pietre preziose—, le Epistole di san Paolo e il Pentateuco, qualche messale, delle raccolte di epistole contenenti, tra l'altro, il testo completo della Regola di san Benedetto, il salterio di san Giovanni Crisostomo, due copie dei rituali di ordinazione e una del sacramento del matrimonio, un testo un po' insolito per comparire in una biblioteca monastica.

Al termine del priorato di Pietro il Venerabile, l'abbazia era riuscita a mettere insieme, nei

suoi duecentocinquant'anni di vita, una raccolta di non meno di cinquecentosettanta volumi; notevolmente più alto doveva essere il numero delle opere trascritte e conservate se pensiamo che spesso, per motivi di economia, si aveva l'abitudine di copiare testi diversi, uno dopo l'altro, e di rilegarli in un solo volume. Un prezioso catalogo redatto su iniziativa dell'abate Ugo III—restato per breve tempo alla guida del monastero, dal 1158 al 1161—rivela l'eclettismo della raccolta, la varietà di materie e di temi trattati, la vivace curiosità intellettuale dei creatori della biblioteca. Gli storici hanno spesso trascurato e misconosciuto questo campo dell'attività monastica, attratti dalle più appariscenti realizzazioni nel campo della architettura e della scultura; non vogliamo con questo sminuire la pietra, ma non si può passare sotto silenzio il significato e il ruolo della grande abbazia, casa madre dell'ordine, all'interno della cultura della cristianità occidentale. Lì si concentrava una straordinaria attività speculativa, teologica e intellettuale e filosofica e da lì si irradiava in tutto il mondo cristiano. Nella biblioteca badiale non figuravano solo opere «dell'antica e della nuova legge», elementi fondamentali della dotazione obbligatoria di ogni «libreria» monastica; spiccavano anche, tra loro mescolate un po' alla rinfusa, le opere patristiche dei santi Gregori (di Nissa e di Nazianzo), di Giovanni Crisostomo e di Leone, Clemente e Cipriano, di Geronimo e di Agostino—quest'ultimo largamente rappresentato dalla *Città di Dio*, dal *De Trinitate* e dai commenti ai Salmi), di Ambrogio e di Cesario, di Ilario, Fulgenzio e di Gregorio Magno, di cui l'abbazia possedeva tanto i *Moralia* su Giobbe, quanto i *Dialoghi* e le *Omelie*. Degli scritti del pur fecondo san Gerolamo, il catalogo recensisce solo il commento ai profeti; si deve forse pensare che fosse sparito dalla biblioteca cluniacense quel *Trattato sulla Santa Vergine* la cui lettura consolò gli ozi forzati dell'abate Mayeul, quando venne catturato dai saraceni sulla strada del gran San Bernardo? Questo piccolo manoscritto vanta il grande merito di collocarsi all'interno della storia—all'epoca ancora embrionale—della tolleranza e dell'ecumenismo? Si racconta che uno dei guardiani musulmani dell'abate lo avesse calpestato, per sbaglio e per disattenzione; i suoi compagni lo redarguirono per aver messo i piedi sopra l'opera di un così grande profeta. Qualche tempo dopo, nel corso di un diverbio e di una rissa scoppiata tra i pedoni, sembra che quel disgraziato si ritrovasse con il piede tranciato di netto ed era proprio il piede che si era posato sulla sacra scrittura!

Non facevano difetto, nell'abbazia, neppure le opere degli apologisti Tertulliano ed Origene, che il catalogo qualifica come *varios praeclaros actus*; c'erano pure i testi delle principali regole monastiche, tra le altre quelle dei santi Pacomio, Basilio, Agostino, Isidoro e Benedetto oltre al *De habitu monachi* di Giovanni Cassiano; non erano estranei neppure i testi di storia, antica e moderna: si andava da Flavio Giuseppe e da Filone l'Ebreo fino alla *Cronaca* di Adone, vescovo di Vienna. Numerose ovviamente erano le raccolte dei miracoli e le Vite dei Santi. C'erano Marziale, Vittore, Remigio, Eutropio, Ilario, Colombano, Giuniano e altri ancora, senza dimenticare gli abati cluniacensi Oddone e Odilone descritti, l'uno, come scrittore «dal bello stile scintillante» e l'altro come stilista «non meno dotato».

Non meno vasta e variata era la gamma degli scrittori della prima fase della civiltà medievale. La raccolta di Cluny spaziava da Sidonio Apollinare a Isidoro da Siviglia, senza trascurare Beda il Venerabile, Rabano Mauro, Walafrido Strabone, Alcuino, Fulberto di Chartres, Lanfranco e Ugo di San Vittore. Di Pietro il Venerabile, poi, l'abbazia conservava non solo il trattato su Maometto (sic) e un sermone sull'arca di Noé, ma bensì tutte le letture che il grande

teologo si era scambiato con il suo focoso amico, san Bernardo da Chiaravalle. Impressionante è anche l'insieme raccolto di testi latini risalenti alla epoca classica; i nomi di Cicerone, Sallustio, Svetonio, Tito Livio si mescolano con quelli di Seneca, Plinio, Giovenale, Luciano, senza trascurare poeti come Virgilio, Orazio e persino Ovidio, la cui *Ars Amandi* non era forse la lettura più raccomandabile per i monaci degli antichi tempi. Non erano esclusi autori più propriamente tecnici come il Vitruvio del trattato di architettura e le opere di Galeno e di Ippocrate; qui, precisa il catalogo, «numerose erbe vi sono descritte» nell'interesse degli orticoltori e degli infermieri del monastero.

Un testo più tardo, posteriore di circa un secolo, ci fa sapere che l'abbazia non era per nulla avara nel prestare i suoi libri all'estero. Nel 1252 non meno di centodiciassette erano i manoscritti e le copie in circolazione per tutta l'Europa, spediti o affidati quasi sempre a monaci della stessa congregazione. Anche verso l'ordine della Certosa, il suo preferito, l'abate Pietro il Venerabile autorizzava la massima liberalità in materia di prestiti, e qualche volta approfittava dell'occasione per esercitare il suo talento di esegeta sui libri richiesti. In una lettera per molti aspetti rivelatrice della metodologia del lavoro intellettuale dell'epoca—e viene da domandarsi se questi metodi siano molto cambiati da allora—annunciava al suo amico Guigo Primo l'invio di un certo numero di libri: Le vite dei santi Gregorio di Nazianzo e Crisostomo, richieste dal suo corrispondente, e il modesto trattatello composto da sant'Ambrogio in polemica con Simmaco, prefetto di Roma: quest'ultimo, consapevole del potenziale pericolo rappresentato dalla diffusione del Cristianesimo all'interno di un impero minacciato da tutte le parti, chiedeva con insistenza all'imperatore Giuliano l'Apostata di restaurare gli antichi culti pagani. A questi l'abate preferiva non aggiungervi il trattato di sant'Ilario sui salmi, che Guigo era ansioso di confrontare con la copia in possesso della Certosa, e ne dava la motivazione: «vi ho trovato gli stessi errori e le stesse corruzioni presenti nella vostra copia». Rispondendo infine alla richiesta del trattato di Prospero di Aquitania a proposito di Cassiano, così scriveva: «noi qui non lo possediamo, ma abbiamo scritto a Saint-Jean d'Angely per ottenerlo e se sarà necessario rinnoveremo la nostra richiesta». Come si vede il prestito inter-biblioteche non data da ieri! In cambio, Pietro il Venerabile pregava il suo corrispondente di essere tanto gentile da fargli pervenire «il grande volume» della corrispondenza scambiata tra sant'Agostino e san Gerolamo: «in effetti, precisava, le lettere conservate in una delle nostre obbedienze sono state fortuitamente... divorate da un orso!» (lettera 24 dell'edizione Constable, 1136/1137 circa).

Capitava qualche volta che i libri inviati tardassero non poco ad essere restituiti: e anche in questo si ritrovano i conservatori delle odierne biblioteche pubbliche. Il record in materia era detenuto proprio da Cluny: in una lettera indirizzata a Pietro il Venerabile, il priore della Certosa di Meyriat domandava, rispettosamente, che venissero richiesti al «fratello» o «maestro Piero Vivien»—forse un colto monaco della congregazione o qualche reggente della scuola—i due libri, provenienti dalla biblioteca della Certosa, che questi tratteneva presso di sé da circa venti anni (epistola 169 dell'edizione Constable)!

Nell'ordine della Certosa, ascetico per eccellenza, la lettura pia era stata, fin dalle origini, una attività privilegiata (e tale era destinata a restare in tutta la storia dell'ordine); di conseguenza cure e attenzioni particolari erano dedicate alla conservazione dei libri, e anche al loro abbellimento con una decorazione di miniature. Bruno, il fondatore dell'ordine, era un uomo di

studio e un teologo, autore di apprezzati commenti ai salmi e alle epistole di san Paolo. Uno dei suoi successori più famosi, il priore Guigo Primo, già citato come corrispondente di san Bernardo e di Pietro il Venerabile, inserì tra i Costumi dell'ordine la caratteristica prescrizione che «i libri fossero conservati con estrema vigilanza, come il nutrimento sempiterno delle nostre anime». Anche la confezione dei manoscritti—copiatura, illustrazione, rilegatura—doveva essere attuata con la massima attenzione e cura «perché—così precisava lo statuto—quella parola divina che non ci è dato di insegnare con la bocca, la predichino almeno le nostre mani»: espressione inattesa di quel principio basilare della vita monastica secondo cui ogni compito, anche il più temporale e il più pratico, concorre sempre alla gloria di Dio. In tutti gli ordini religiosi, commentava in seguito Guigo Primo, l'esercizio della copia e della decorazione dei manoscritti «era conveniente e opportuno», ma nel loro particolare ordine, «più ancora che negli altri è consono (*aptum*) e bello». Non si racconta forse che durante il grande incendio che devastò la Grande Certosa nel 1371, una voce gridò in mezzo alla confusione e all'affanno generale «Padri, padri, salviamo i libri!» (citato da Bernardo Bligny, *La chiesa e gli ordini religiosi nel regno di Borgogna nell'undicesimo e nel dodicesimo secolo*, pag. 285)?

Non si conosce la composizione completa della Biblioteca della Certosa nei primi anni; un catalogo ragionato venne redatto solo nel quindicesimo secolo. Si sa però che nel 1162 era considerata molto ricca e annoverava tra i suoi libri, oltre alla Bibbia e agli innumerevoli commenti patristici al testo sacro, anche i *Moralia in Job* di Gregorio Magno, e la *Scala del Paradiso* di Giovanni Climmaco; non mancavano opere di sant'Agostino e di Pier Damiano per non parlare di quella grande fatica compilatoria che è il *Lezionario* di san Bruno: una antologia di sermoni di vari autori in cui il più rappresentato era sant'Agostino, con almeno sessantacinque sermoni, seguito da san Gregorio con quarantaquattro, da sant'Ambrogio con venti per finire con san Leone Magno e san Gerolamo rappresentati ciascuno con diciotto sermoni. Gli autori della antichità profana, a quanto pare, non erano ancora stati ammessi nella primitiva biblioteca della Grande Certosa.

Le cose dovevano essere più o meno le stesse anche nella biblioteca del secondo dei grandi ordini religiosi, nati dalla riforma ascetica della fine dell'undicesimo secolo. La biblioteca primitiva della abbazia di Cîteaux è ben nota da quando Charles Oursel ne fece l'esplosiva rivelazione nel 1926. Se ne può persino seguire la costituzione, per così dire grado a grado, grazie agli attestati formali che il suo iniziatore, l'abate Stefano Harding aveva costume di far iscrivere sui primi volumi della grande opera. L'analisi stilistica condotta sui testi conferma a sua volta che questa impresa venne proseguita senza intervalli, con un costante miglioramento di mezzi tecnici e artistici per tutti i ventiquattro anni del priorato di quest'uomo illuminato. Va ricordato inoltre che il fondatore Roberto, detto di Molesmes, fu costretto ad abbandonare, come proscritto, l'abbazia di Chatillon dove, al principio, aveva cercato di introdurre la sua riforma.

Né a lui, né al suo successore Aubry (1099-1109) fu certo concesso di portare a buon punto la trascrizione della grande Bibbia e forse non ebbero neppure l'agio di far mettere mano alla copiatura di tutte le sue parti. Questa è un'impresa che l'abate Stefano Harding rivendica a suo merito nel celebre *Monitum* del 1109 inserito, per pure ragioni di ordine pratico, alla fine del secondo tomo della Bibbia. Tutti i libri del nucleo originario della biblioteca sono ornati da splendide miniature dai colori vivi, piene di gusto ed estremamente godibili: evidentemente

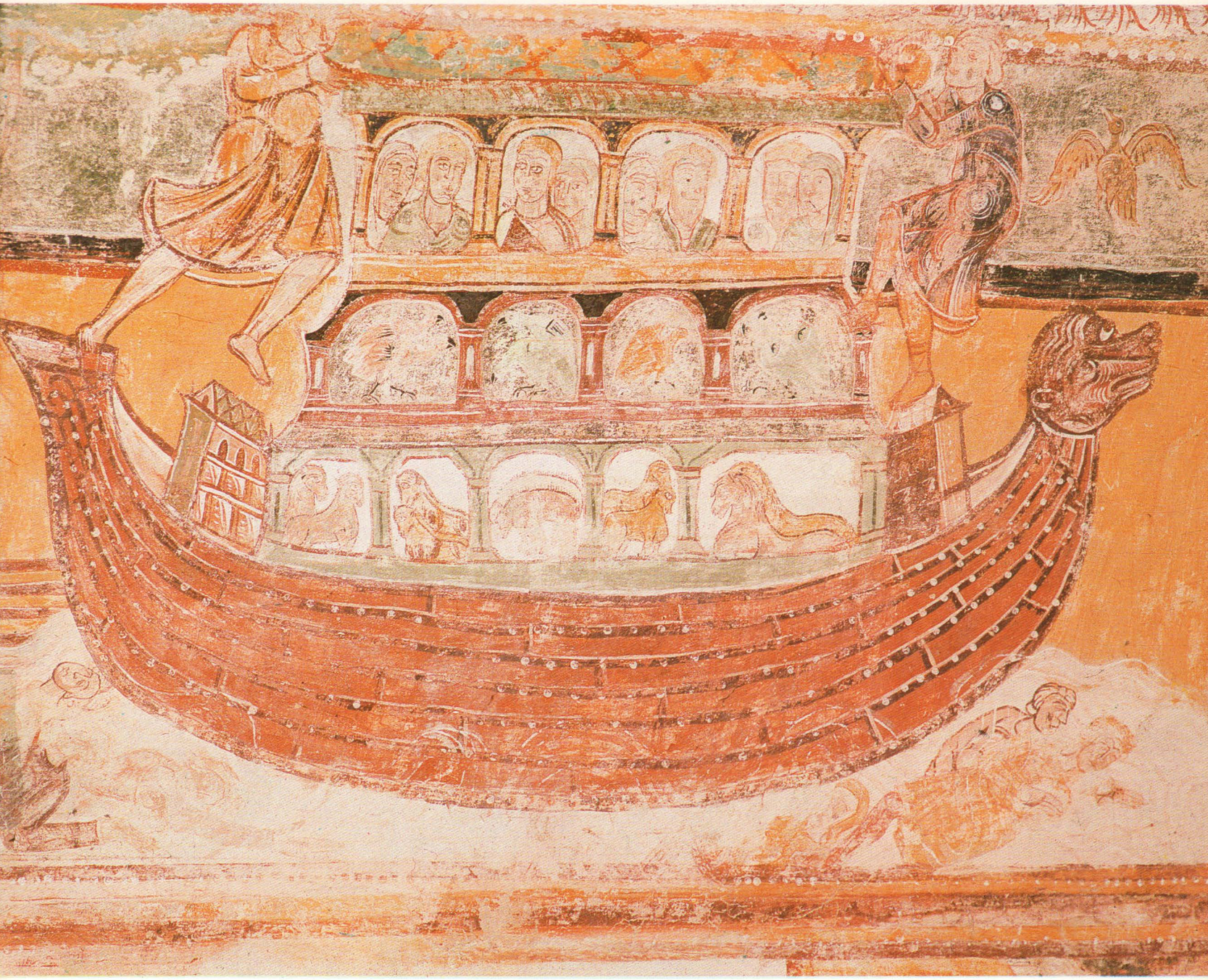
devono tutti risalire al periodo antecedente la famosa proibizione con cui si interdiva ogni decorazione, ogni miniatura colorata su qualsiasi testo venisse copiato all'interno dell'ordine cistercense. Questo interdetto venne promulgato solo alla morte dell'abate Stefano, nel 1134,

Didascalie delle tavole a colori

113. *Ganagobie (Provenza, Francia). Mosaico pavimentale del coro: un leone*
114. *Berzé-la-ville (Borgogna, Francia), priorato. Affresco della cappella: figura di santo*
115. *Berzé-la-ville, priorato. Affresco della cappella: particolare del martirio di san Biagio*
116. *Berzé-la-ville, priorato. L'interno della cappella*
117. *Berzé-la-ville, priorato. Affresco della cappella: il martirio di san Vincenzo*
118. *Berzé-la-ville, priorato. Affresco della cappella: martirio di san Biagio*
119. *Saint-Savin sur Gartempe (Poitou, Francia), Saint-Savin. Affresco della navata: Enos in preghiera*
120. *Saint-Savin sur Gartempe, Saint-Savin. Affresco della navata: l'arca di Noè*
121. *Saint-Savin sur Gartempe, Saint-Savin. Affresco della navata: l'offerta di Abele*
122. *Parigi. Bibliothèque Nationale. Ms. Lat. 9435,* Messale di Saint Denis, *f. 106v.: Cristo dà la Comunione a San Dionigi e ai suoi compagni*
123. *Epinal, (Alsazia, Francia), Bibliothèque Municipale. Ms. 65,* Omiliario, *f. 1: lettera iniziale ornata*
124. *Angers (Anjou, Francia), Bibliothèque Municipale. Ms. IV,* Bibbia di Saint-Aubin, *f. 208: Cristo in gloria*
125. *Angers, Bibliothèque Municipale. Ms. 67,* Commentario alle lettere di San Paolo, *f. 65: iniziale ornata*
126. *Angers, Bibliothèque Municipale. Ms. 21,* Evangeliario di San Sergio, *f. 15:* incipit *del Vangelo di Matteo*
127. *Angers, Bibliothèque Municipale. Ms. 21, f. 7: pagina del canone*
128. *Angers, Bibliothèque Municipale. Ms. 21, f. 11: pagina del canone*
129. *Rouen, (Normandia, Francia), Bibliothèque Municipale. Ms. 273,* Sacramentario di St. Evroul, *f. 36v.: Crocifissione*
130. *Rouen, Bibliothèque Municipale. Ms. Y 109,* Vite di santi, *proveniente da Jumièges, f. 4: l'Assunzione della Vergine*
131. *Parigi. Bibliothèque Nationale, Ms. NAL 2290,* Beatus di Moissac. *f. 166: la Gerusalemme celeste e il drago*
132. *Parigi, Bibliothèque Nationale. Ms. NAL 2290, f. 89: Palma*
133. *Digione, Bibliothèque Municipale. Ms. 168,* San Gregorio, Moralia in Job, *da Citeaux, f. 4v.: iniziale ornata*
134. *Chalon-sur-Saône (Borgogna, Francia), Bibliothèque Municipale. Ms. 7,* San Gregorio, Moralia in Job, *proveniente da La Ferté sur Grosne, f. 50: Cristo in maestà circondato da angeli*
135. *Digione (Borgogna, Francia), Bibliothèque Municipale. Ms. 14,* Bibbia di Citeaux, *f. 13: Davide e Golia*
136. *Digione, Bibliothèque Municipale. Ms. 132,* Commentario di San Gerolamo sul Libro di Daniele, *da Citeaux, f. 2r.: Cristo in gloria fra i profeti*
137. *Parigi, Bibliothèque Nationale. Ms. Lat. 8, t. I,* Bibbia di San Marziale di Limoges, *f. 4v.: un santo e* ***un*** *vescovo*
138. *Parigi, Bibliothèque Nationale. Ms. Lat. 8, t. I, f. 41: Cristo e Mosè*
139. *Troyes, (Champagne, Francia), Bibliothèque Municipale. Ms. 27,* Grande Bibbia di Clairvaux: incipit *della Genesi*
140. *Rouen, Musée Municipal. Croce di Boscherville*
141. *Gorre. Croce reliquiario*
142. *Ambazac. Cassa smaltata di Santo Stefano di Muret*
143. *Ambazac. Cassa smaltata di Santo Stefano di Muret*
144. *Parigi, Saint-Germain-des-prés. Vetrata dell'absidiola meridionale, particolare*
145. *Parigi, Saint-Germain-des-prés. Vetrata di Gioacchino ed Anna, particolare*
146. *Conques, (Francia), tesoro della abbazia di Sainte Foy. Reliquiario di Pipino*
147. *Conques, tesoro dell'abbazia di Sainte Foy. Altare portativo smaltato*
148. *Conques, tesoro dell'abbazia di Sainte Foy. Altare portativo smaltato, particolare: Santa Fede*
149. *Parigi, Musée de Cluny. Frammento di vetrata da Saint Denis: i monaci assistono all'ascensione al cielo di San Benedetto*

114 ▷

115 ▷



△
120

INCIPIT GREGORII IN IOB LIB

NONVS DECIMVS

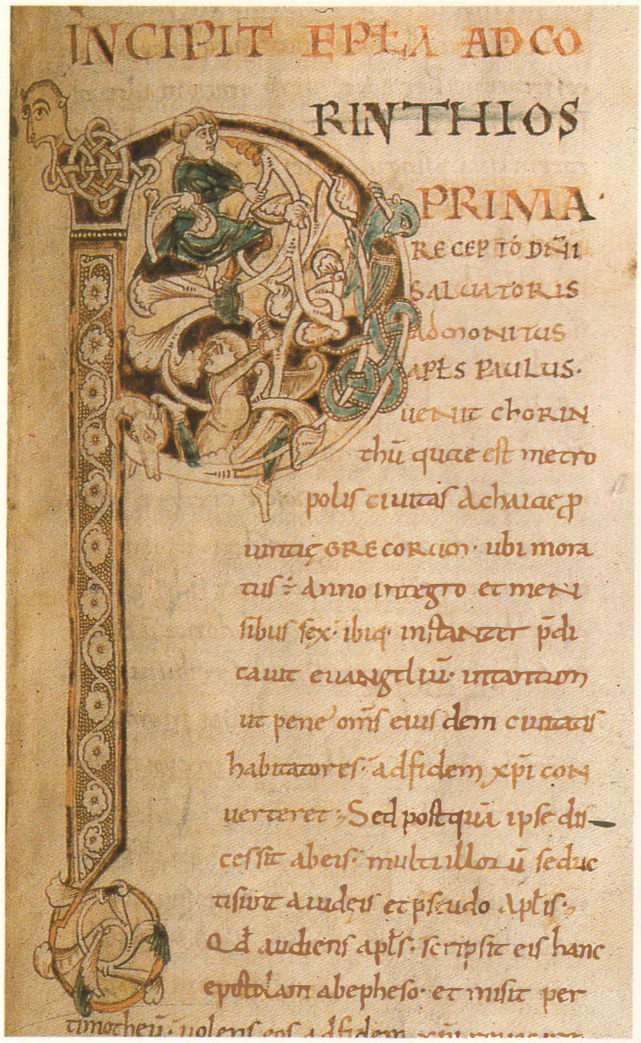
VID MIRV

si eterna dei
pientia consp
non ualet. q
do ipsa quoq
inuisibilia q
per eam sun
condita hum
nis oculis co
hendi non p
sunt. In rel
ergo creatis
cimus creator

omnium quanta
uenerentur. ne in
usurpare sibi de omnipo
spetie mens humana nil au
solum electis suis primum subsequen
neratione seruat. Vnde bene postquam di
est. abscondita est ab occulis omnium uiuen
ilico subinfertur. Volucres celi latent. Inser

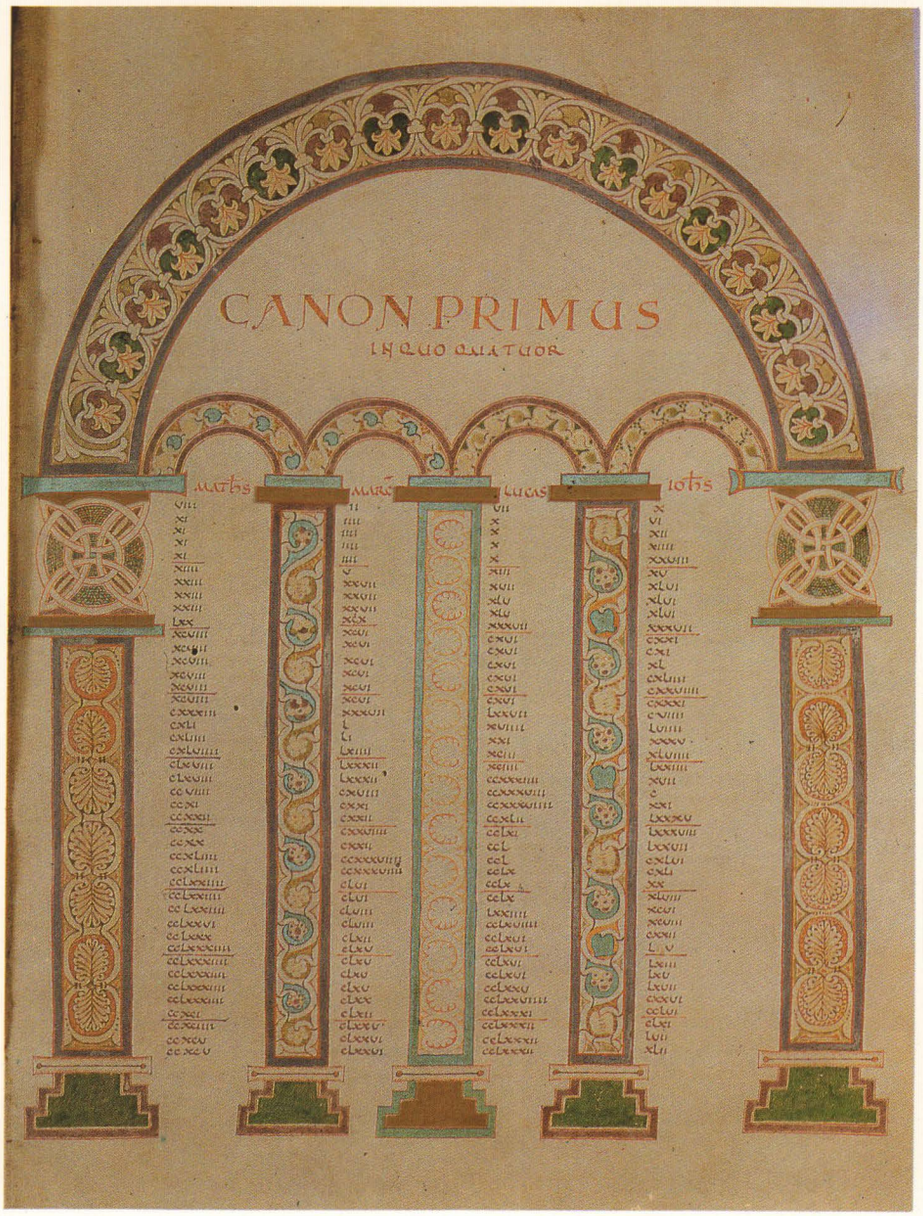
humilita
hac uit
tentis d
deat qd
ti rem

◁ 125


INCIPIT EPLA AD CO
RINTHIOS
PRIMA
RECEPTO DNI
SALVATORIS
ADMONITUS
APLS PAULUS
UENIT CHORIN
THŪ QUAE EST METRO
POLIS CIUITAS ACHUAE P
UINCIAE GRECORUM UBI MORA
TUS ANNO INTEGRO ET MEN
SIBUS SEX IBIQ INSTANTER PDI
CAUIT EUANGELIŪ INTRANTIUM
UT PENE OMNS EIUSDEM CIUITAS
HABITATORES AD FIDEM XPI CON
UERTERET SED POSTQUĀ IPSE DIS
CESSIT ABEIS MULTA ILLORUM SEDUC
TA SURREXIT A IUDEIS ET PSEUDO APLIS
QUĀ AUDIENS APLS SCRIPSIT EIS HANC
EPISTOLAM AB EPHESO ET MISIT PER
TIMOTHEŪ VOLENS EOS AD FIDEM XPI

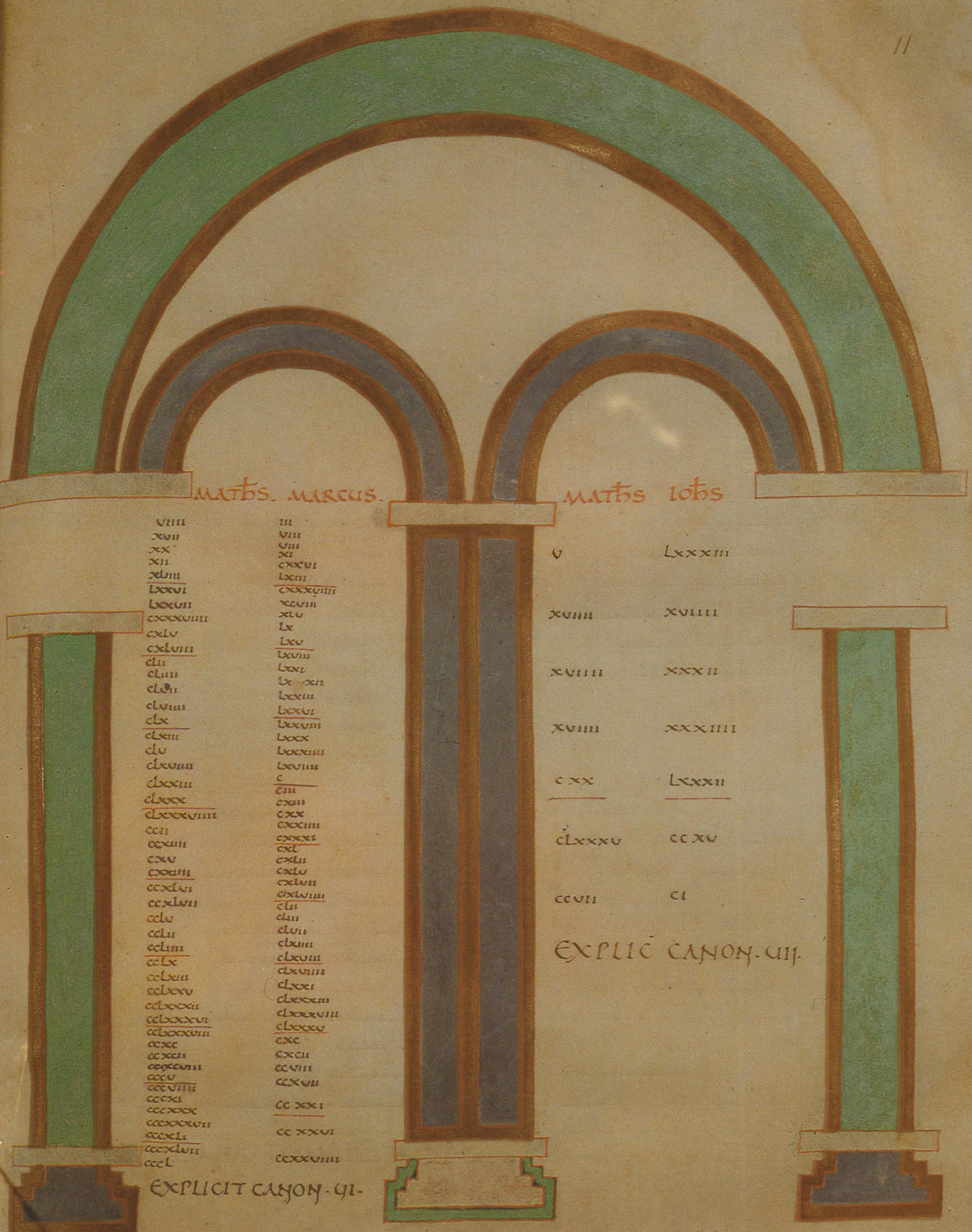
INCIP
EVGL
SMTH
IBER
GENERA
TIONIS
IHU
XPI FILII
DD FILII
ABRAHĀ
ABRAHAM
GENVIT
ISAAC
Isaac genuit iacob Iacob
autem genuit iudam & fra
tres eius Iudas autem genuit
phares & zaram de thamar
Phares autē genuit esrom
Esrom autē genuit aram
Aram autē genuit aminā
dab Aminadab autem
genuit naasōn Naasōn
autē genuit salmon
Salmōn autē genuit booz
de rahab Booz autē ge
nuit obed de ruth
Obed autē genuit iesse
Iesse autē genuit dauid regē
DAVID AVTĒ
REX GENU
IT SALO
MONĒ
EX EA
QUAE
FUIT
URIAE

◁ 126


CANON PRIMUS
IN QUO QUATUOR
MATHS
MARC
LUCAS
IOHS

△ 127

128 ▷



MATHS. MARCUS.

VIIII	III
XVII	VIII
XX	VIII
XII	XI
XLIIII	CXXVI
LXXVI	LXIII
LXXVII	CXXXVIIII
CXXXVIIII	XCVIII
CXLV	XLV
CXLVIII	LX
CLII	LXV
CLIIII	LXVIII
CLVII	LXXI
CLVIIII	LXXII
CLX	LXXIII
CLXIII	LXXVI
CLV	LXXVIII
CLXVIIII	LXVIII
CLXXIII	C
CLXXX	CIII
CLXXXVIIII	CXX
CCII	CXXIIII
CCVIII	CXXXI
CCV	CXL
CCVIII	CXLI
CCXLVI	CXLV
CCXLVII	CXLVIII
CCLV	CLII
CCLII	CLIII
CCLIII	CLVII
CCLX	CLXIIII
CCLXII	CLXXI
CCLXXV	CLXXXIII
CCLXXXII	CLXXXVIII
CCLXXXVI	CLXXXV
CCXC	CXC
CCXCII	CXCII
CCCXCVIII	CCVIII
CCCV	CCXVII
CCCVIIII	
CCCXI	CC XXI
CCCXXX	
CCCXXXVII	CC XXVI
CCCXLI	
CCCXLVII	CCXXVIIII
CCCL	

EXPLICIT CANON. VI.

MATHS IOHS

V	LXXXIII
XVIIII	XVIIII
XVIIII	XXXII
XVIIII	XXXIIII
CXX	LXXXII
CLXXXV	CC XV
CCVII	CI

EXPLIC CANON. VIII.

OGITIS ME o paula & eustochiu.
immo caritas xpi me cōpellit. qui uobis
dudū tractatib; loq̄ consueuerā. ut nouo
loquendi genere. scīs que uobcū degunt
uirginib; latino utentes eloq̄o. exhortaci
onis grā sermonē faciā de assūptione beate & gloriose semp
uirginis marie. more eorū qui declamatorie in ecclesiis
solent loqui ad populū. Qd utiq; genus docendi nec dum
attigerā. Sed q̄a negare nequeo q̄cq̄d iniungitis. nimia uīa
deuinctus dilectione experiar que hortamini. affectu infantium
balbutientiū. qui quecunq; audierint fari gestiunt. cum
nec dū possint ad plenū uerba formare. Maxime q̄a ppter
simpliciores quasq; id me deprimere cōpellitis. ut habeant
sermone latino q̄b; se occupent laudib; ex eadē die. q̄busue
diuinis uacent lectionib;. presertī cū & eadē in multis
festiuitatib; multorū scōrū patrū studia miro cuderint
eloq̄o. que de hac q̄dem uberius ubiq; in scripturis diuinis
predicata leguntur. Quid enī aliud sonant euuangelia.

[illegible] nimius?
cornab; obuoluitur. dum in nimius
tionis expanditur. habet quidem ali
ud palma. quod ab omnium arborum *

* generib; differt.

Omnis namq; arbor in suo
robore iuxta t'ram uasta sub
sistit: set crescendo superi
us angustatur. Et quantū
paulisp sublimior. tantum
in altum subtilior redditur.

Palma uero minoris amplitudinis
iuxta t'ram inchoat. et iuxta ramos
ac fruct' ampliori robore exur
git. Et que tenuis ab ymis pro
ficit. uastior ad summa succrescit.
Quib; itaq; alia arbusta nisi t're
nis mentibus t'rena luc' deside
rantib; inueniant' ee similia?

In hac uita uasta: in illa
uita angusta. Quia sin
dubio om̄s hui' sc̄li ama
tores in t'renis reb; fortes
sunt: in celestib; debiles.
Nam p t'porali gl'ia usq;
ad morte desudari appe
tit. et p spe ppetua penar
quid in labore subsistit. Pro
t'renis lucris quaslibet iniu
rias tolerant. Et p celesti in
cede uel tenuissimi u'bi ferre contu
melias recusant. Terreno iudicio to
to etiam die assistere fortes sunt: in
oratione uero coram dn̄o uel unius

Sanctissimi Ecclesiæ Doctoris Gregorii Papæ
ad Leandrum Episcopum Hispalensem Epistola
in expositionem libri Job.

IOB: PARS: QVARTA: PER: CON

TEMPLATIONEM: SVMPTA:

VOTIENS

IN: SANCTI: VI-

RI: HISTORIA

135

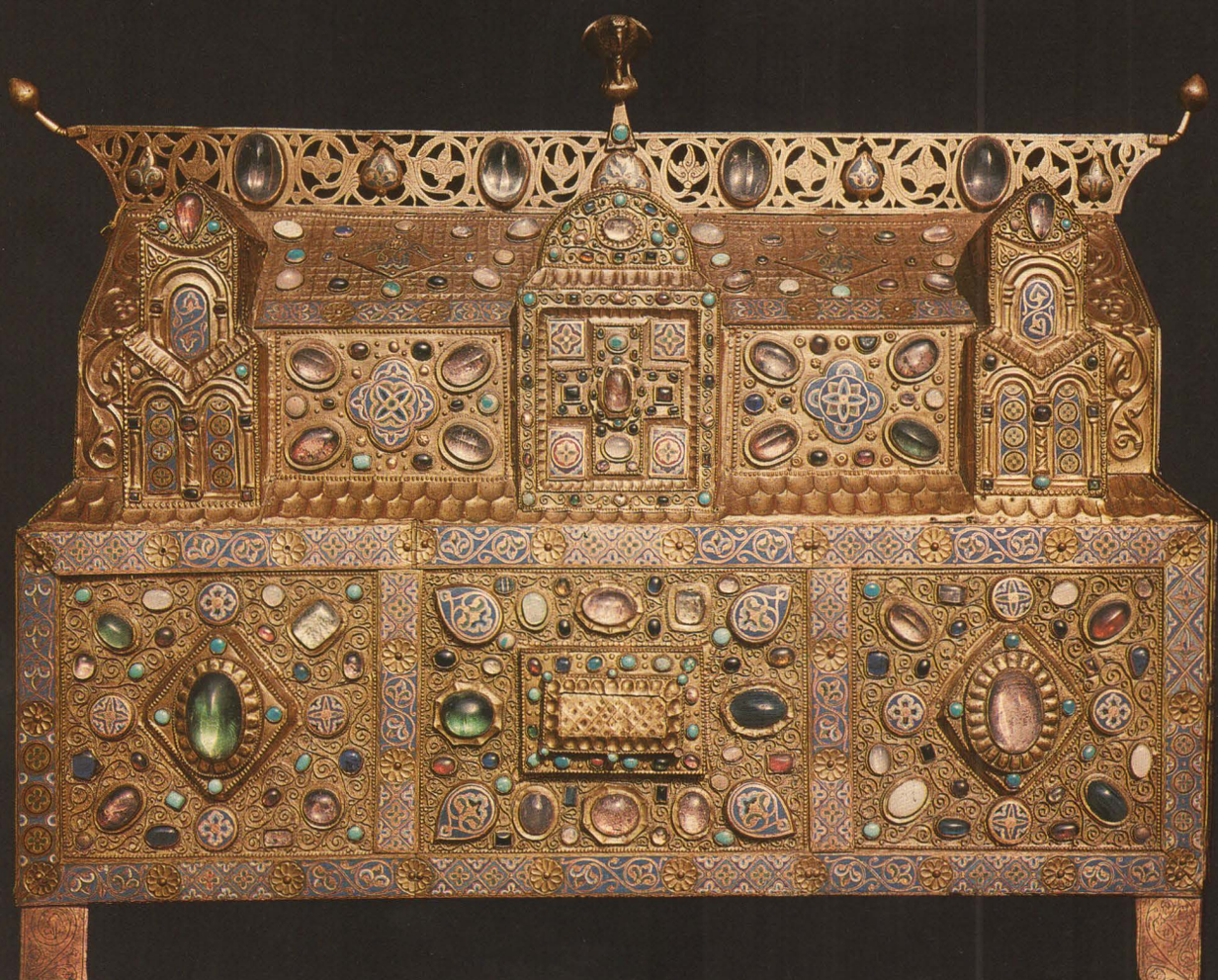
INEBRIOGENESEOS

Terra autem erat inanis
& uacua: & tenebre erant
sup faciem abyssi: & sps di
ferebatur sup aquas. Dixit
q; deus. Fiat lux. Et facta
est lux. Et uidit ds lucem
qd eet bona: & diuisit lucē
ac tenebras. Appellauitq;
lucē diem: & tenebras no
ctem. Factumq; est uespe
& mane: dies unus. II.

Dixit quoq; ds. Fiat fir
mamtum in medio a
quarū: & diuidat aquas ab
aquis. Et fecit ds firmam
tum. Diuisitq; aquas, que
erant sub firmamto: ab his
que erant sup firmamentū.
Et factum est ita. Vocauitq;
ds firmamtum celū. Et factū
est uespere & mane: dies secds.

Dixit uero deus. III.
Congregentur aque
que sub celo sunt in locum
unū: & appareat arida. Fa
ctumq; est ita. Et uocauit
deus aridam terram: con
gregationesq; aquarū appel
lauit maria. Et uidit ds

142



143

ANNA
IOA

△
147

◁ 146

148 ▷

frutto di una iniziativa dittatoriale di Bernardo da Chiaravalle. A ben pensare, questa condanna non era forse già implicita all'epoca in cui il grande dottore redasse la sua terribile *Apologia* nei confronti di Guglielmo di Saint-Thierry, verso il 1125?

Di origine sassone, Stefano Harding non era solo un esteta raffinato, ma pure un critico scrupoloso. Capita a volte di domandarsi di quali mai tesori l'ordine cistercense avrebbe arricchito la civiltà, se lo slancio impresso da questa persona colta e sensibile non fosse stato bruscamente troncato di netto; il linguaggio contemporaneo utilizzerebbe volentieri, in questo caso, il termine ancora più duro di massacrato. Si sa che, dopo aver constatato notevoli divergenze di testo tra le diverse copie della Bibbia da lui raccolte per mettere mano alla grande trascrizione, non esitò a mandare a chiamare dei rabbini e a sollecitarne la collaborazione al fine di stabilire, insieme a loro, la lezione più corretta e autentica. Un catalogo redatto nel 1480 recensisce milleduecento manoscritti, presenti nella biblioteca di Cîteaux. Di questi quasi novecento sono spariti ed è probabile che tra i manoscritti dispersi o perduti ci fossero anche numerosi volumi appartenenti al nucleo originario della Biblioteca. Perdite e proibizioni non impedirono alla biblioteca di accrescersi, rapidamente e costantemente; una delle prime acquisizioni furono proprio quei *Moralia in Job* il cui terzo e ultimo volume fu terminato proprio il ventiquattro dicembre 1111.

Le somiglianze con la Certosa non si fermano qui. Terminata la copiatura di questo grande trattato, l'abate Stefano fa subito porre mano alla copia, sempre riccamente illustrata, delle due opere maggiori di sant'Agostino, il *De Trinitate*, seguito dai commenti ai salmi e dalla *Città di Dio*. Vennero in seguito, con una successione difficile a stabilire con precisione ma con una certa allegra celerità una serie di Vite dei Santi in cinque volumi (i primi tre, «senza dubbio a causa di qualche incidente» dovettero essere nuovamente copiati nel tredicesimo secolo), le *Epistole* di san Gregorio, trattate con uno stile pittorico sensibilmente diverso, e quelle di san Gerolamo: il manoscritto di queste ultime compone uno straordinario «alfabeto» di centoquaranta iniziali lussuosamente ornate. Di san Gerolamo vennero copiati anche i commenti ai profeti, oltre all'Ecclesiaste e al testo di Isaia: il primo illustrato da due stupendi frontespizi, il terzo da un albero di Jesse di fronte a cui impallidiscono le più belle vetrate gotiche. Agli occhi di Charles Oursel si tratta del capolavoro dei capolavori, nato dalla corrispondenza di «questa perfezione con la devozione tutta speciale che Cîteaux dedicava alla madre del Cristo». L'immagine splendida, brillante di giovinezza, intimidisce come «un'armata schierata in battaglia»; risuona l'eco della voce «io metterò inimicizia tra il serpente e la Donna» in quella pittura radiosa di maestà più che intrisa di tenerezza; su tutto grava un velo di lacerazione e di protesta per chi si ricordi che proprio su quello splendore sta per calare l'inespiabile mannaia «Le lettere siano di un solo colore, e in nulla fiorite». Come avvenne per i principi di un ascetismo assoluto, il rigore di questa proibizione doveva con il tempo conoscere qualche sporadica attenuazione: con emozione vediamo uno straordinario martirologio-obituario di Cîteaux tentare di far rivivere una tradizione fustigata e repressa. Lo stesso accadeva anche a Clairvaux dove alla fine del dodicesimo secolo la biblioteca annoverava non meno di trecentoquaranta manoscritti nella sua raccolta.

Entrata del re di gloria

Et introibo ad altare Dei:
ad Deum qui laetificat Juventutem meam.

Se migliaia e migliaia di manoscritti si sono conservati, dall'alto medioevo fino alla fine del dodicesimo secolo—e tra questi va rilevato l'enorme numero, circa tremila, dedicati esclusivamente a scrittori della latinità classica—questo lavoro titanico di cultura e di civiltà si deve ascrivere, in maggioranza se non quasi nella sua totalità, all'operosa attività dei monasteri di occidente. Ma c'è altro da dire. Nuova nello spirito e nel prestigio, l'iniziativa di Stefano Harding non era una novità nella pratica. Nessuno ignora che già in epoca romana era invalsa l'abitudine di illustrare i libri con immagini dipinte; il poco che ne rimane—l'insigne Virgilio della Biblioteca Vaticana al posto d'onore—permette di apprezzarne e di immaginarne la ricchezza. Si sa pure che Bisanzio ne ha raccolto l'eredità e i monasteri orientali, dal Monte Athos a Santa Caterina del Sinai, nascondono incomparabili tesori, gelosamente difesi; qui si è conservata, immutata attraverso i secoli, una tecnica consumata nella sua perfezione un po' leziosa. Gli *scriptoria* dei monasteri occidentali, incalzati da ogni sorta di urgenze, non mancarono di ardire nel riprendere una tradizione a cui la pergamena, universalmente adottata, offriva la densità del suo supporto, la sua materia cangiante e iridata, la sua freschezza marezzata, inalterabile nei secoli. Al di sopra della notte preromanica, agitata da turbini gelati in cui l'anima si intirizzisce, i principali centri monastici, da Luxeuil a Reichenau, da Tours a Bobbio, mantengono viva e rinnovano, contro venti e maree, questa affermazione di vitalità: così come il viandante, nella palude, porta alto sopra la testa, a braccia tese, il tesoro dei suoi beni o il suo fucile da caccia, perché l'acqua non li rovini.

A Monte Cassino, per un certo tempo deserta dai monaci fuggiti nel riparo di Capua, la tradizione dell'arte della miniatura si afferma assai prima dell'avvento dell'abate e restauratore Desiderio, morto nel 1087. Pagina dopo pagina, si fa strada, attraverso la dominante influenza bizantina, l'originalità della futura scuola campana: e i suoi successori si faranno un vanto di seguirne le orme. A Saint-Vaast d'Arras, il piccolo monaco Osberto, calligrafo e disegnatore e pittore di manoscritti, «che era stato allevato in questa comunità fin dalla sua infanzia» ha osato rappresentare se stesso tra l'abate del suo monastero e l'abate di Cîteux, quello Stefano Harding che egli generosamente gratifica di un'aureola. Si tratta del primo esemplare conosciuto di autoritratto in questa categoria di artisti. Ed è per lui, «redattore di questo libro» che non esita a reclamare il beneficio della vita eterna. Stupisce che Cluny non abbia rivendicato, se non in un modo molto blando, una simile gloria anche per sé; quasi l'immensa casa madre avesse preferito far convergere nelle sole arti della pietra tutta la sua capacità creativa. Non un manoscritto uscito dal suo *scriptorium* si impone per una particolare sua qualità pittorica; nemmeno il celebre Lezionario del dodicesimo secolo, ornato da miniature purtroppo viziate, secondo lo stesso Charles Oursel, da una certa pesantezza di tratto e di impasto del colore. La badia benedettina di Saint-Aubin presso Angers, una comunità assai più ridotta, si gloriava principalmente di una Bibbia, di un Salterio, di una Vita di Saint Aubin fiammeggianti di pitture dai colori accesi, animati da contrapposizioni di stupefacente ardimento.

Non è irragionevole domandarsi se per certi piccoli monasteri, per certi modesti istituti, la pittura miniata dei libri, attività poco dispendiosa che non necessita di costose attrezzature, non costituisse una sorta di antidoto alla loro abituale povertà, una sfida, lecita, all'indigenza. Gli aloni smorti del cielo riflettono le tinte sorde e la malinconia delle lande di granito: siti e rovine delle antiche città monastiche di Irlanda muovono quasi a stringimento, parlano di rigori davvero spaventosi. Tutto sembra l'opposto di quelle condizioni di esistenza che si sogliono immaginare propizie al fiorire delle arti. Supera ogni nostra capacità di comprensione pensare che proprio da quelle mura di pietra grigia siano usciti tesori d'arte e di bellezza capaci di arricchire la storia umana e di compensarne «la contraddizione e l'iniquità». Il mistero profondo di questo sbocciare resta ancora incomprensibile, e incompreso, agli storici che per lungo tempo lo hanno sfiorato senza vederlo, affascinati come erano da canoni e valori imbevuti di un classicismo agli antipodi di questo genio. Alla fine del secolo scorso, un critico come Auguste Molinier altro non faceva che farsi portavoce della sensibilità ufficiale del tempo quando, benevolmente, concedeva alle miniature uscite dai chiostri di Irlanda «una sorprendente leggerezza di mano nel disegno» capace di soddisfare con le sue corrette «proporzioni geometriche» l'accademismo di moda. Per un critico ribelle anche alle aperture impressioniste, di cui si faceva beffe pesantemente, era già molto riconoscere alle miniature una capacità di «combinazioni sapienti» attraenti proprio o malgrado la loro «fantasia». Non disdegnava nemmeno di esaltare «la scelta dei colori» «il gusto perfetto e la sorprendente sicurezza dell'occhio» con cui i «pittori anglosassoni» loro eredi «sapevano armonizzare felicemente» le tinte contrastanti. Poco mancava che tutto l'insieme, riconosciuto «bizzarro» «inaspettato» «curioso» piuttosto che affascinante, non lasciasse il suo analizzatore senza voce, dal momento che uno degli elementi più caratteristici di queste opere, la figura umana, costituiva per lui il «vero punto debole», senza «nessuna regola di modellato e di prospettiva», («l'artista, nel suo desiderio di rendere la natura come è» non aveva forse «disegnato persino l'interno delle narici che un uomo visto di fronte non può certo mostrare?» sic), senza «nessuna scienza dello studio delle giunture e delle articolazioni. Questi personaggi sono fatti di legno» (Auguste Molinier, *I manoscritti e le miniature*, pagina 97). Sembra qui di leggere i verdetti emessi dagli archeologi suoi contemporanei sulla scultura romanica.

Sommersa dall'ondata vittoriosa del generale rinnovamento non solo delle forme e delle apparenze dell'arte, ma anche del suo fondamento, della sua essenza, della sua finalità spirituale tesa, come già dal dodicesimo secolo l'enunciava un Suger, a raggiungere per mezzo di un supporto materiale trasfigurato il mondo immateriale dove l'anima vive e si matura, la generazione odierna è forse meglio preparata a contemplare, dalla notte donde grida il suo disagio e la sua disperazione, la meravigliosa alba che allora si levava sopra le brume dell'oceano e le tenebre barbariche; impugnata a piene mani la loro stessa sostanza, come un vasaio modella l'argilla tra le dita, generava un giorno nuovo destinato a non più tramontare. Con ben altro occhio ci si accosta oggi alla novità di questa creazione, viva e rinnovantesi per oltre cinquecento anni; si apprezza la feconda diversità in cui gioca, indifferente ai tumulti e alle tensioni del mondo esterno, l'allegrezza della vita; si ammira la capacità di sintetizzare in modo rigoroso, in una fusione di elementi onirici e di strutture matematiche, le tre componenti, i tre poli, entro cui ha sempre oscillato l'arte di tutti i tempi.

In testa, chiave di volta e cornice di tutto il sistema, l'ornamento curvilineo della spirale e delle sue volute: foglie e palmette, libere ormai dalle costrizioni dell'ideologia antica, arabeschi ondeggianti ed intricati intrecci, dove profili e figure di animali si avviluppano e si districano in combinazioni infinite. Ogni figura è un labirinto, una ricerca individualizzata e inventiva capace di sviluppare nello spazio di una sola pagina decine di cartigli, di incorniciature, di riquadri dove nessuno mai è ripetizione del suo vicino. Segue poi il perfetto realismo della riproduzione della natura, impeccabilmente osservata nella sua biologia; l'immenso repertorio di animali ritratti, un vero e proprio bestiario, viene trattato dai miniaturisti irlandesi con la precisione grafica e la sicurezza di tratto di un Toulouse-Lautrec; la forma folta e fitta dei pelami e dei piumaggi in continuo movimento sono riportate dall'artista con una sorta di grafismo unico che si spiega in morbidi movimenti ondulatori dalla testa alla punta degli artigli e ritorna poi su se stesso senza nessuna soluzione di continuità. Ricordiamo qui l'incomparabile *imago Aquilae* dell'Evangelario della biblioteca del *Corpus Christi College* di Cambridge: uccelli e quadrupedi schizzati dal vivo, come fotografati con un tempo di posa ultrarapido, nell'istante fuggitivo in cui si posano o si raccolgono nello slancio per balzare, tutti i muscoli tesi e scattanti, su una preda invisibile. E per concludere la figura umana vestita, quintessenza di abilità interpretativa, tanto che all'interno dello stesso libro, l'occhio la segue da una immagine all'altra, a partire da una traccia originale assolutamente realistica fino alle astrazioni, sempre rigidamente controllate, delle stoffe gonfie di vento e saltellanti come in un gioco di palle.

Si è quasi portati a credere straordinaria la creatività di questa arte insulare; tagliata fuori da tutte le sorgenti artistiche tradizionali ha saputo riassumere, in se stessa e per rigenerazione spontanea, nei turbini e nelle volute della sua fantasia, l'immaginazione delle «mille e una notte», ha ricreato i sogni senza fine del deserto, il virtuosismo decorativo del non figurativismo arabo. Nella ridotta dimensione delle sue superfici contiene le promesse più ricche dello splendore della oreficeria in smalto, delle traslucide trasparenze delle vetrate; tutto riconcilia nella unità della sua visione cosmica e spirituale, il reale e la chimera. Tutto e tutti vi si ritrovano e tutto lo può rivendicare come parte di sé. Grande sarebbe stata la sorpresa dei monaci chiusi nei lontani *sciptoria* di Irlanda se qualcuno avesse loro annunciato che con un anticipo di milleduecento anni, tutto avevano già immaginato; che nel loro lavoro si prefiguravano le più audaci ricerche del surrealismo—e quanto eloquenti sarebbero accurati confronti con la pittura moderna!—; che a propria totale insaputa avevano fatto da battistrada a quella fase destinata ad essere, molto probabilmente, l'ultima fase vivente dell'arte in questo mondo. E non meno grande sarebbe stato il loro stupore se qualcuno li avesse avvertiti che le opere uscite dal remoto chiuso monastico, veri capolavori, racchiudevano in sé un valore atemporale di assoluto e di completezza: quei monaci non posavano a profeti e non pensavano di avere lezioni da impartire o messaggi da comunicare a tutta l'umanità. Più banalmente forse, ogni storico dell'arte in buona fede non può fare a meno di ammettere che, aureolati di impassibilità e frementi di giovinezza, incastonarono nello splendore dei loro stretti foglietti le magie del cielo e della terra. Su un piedestallo di nobiltà assisi, si situano alle soglie di quella civiltà romanica che essi stessi, senza saperlo, così come *Monsieur Jourdain* faceva della prosa, avevano costituito e proposto in tutti i suoi schemi. In tutta la storia dell'arte mai si conobbe una avventura simile nè una così esaltante; all'altra estremità dell'universo cristiano qualcosa si muove ma non c'è nulla di ugua-

le. La stessa famosa raccolta dei manoscritti mozarabici non ha la stessa vena, la stessa sapienza, la stessa capacità di costruzione: anche se offrono il destro a stupefacenti raffronti e a vive somiglianze, in particolare nel modo quasi identico di trattare la figura umana vestita.

Se dobbiamo trovare degli eredi ai miniaturisti irlandesi—cosa del resto già dimostrata da Charles Oursel—li dobbiamo cercare in quell'altro «tesoro artistico primordiale dell'Europa monastica» (A. K. Porter): su quella strada si situano le miniature di epoca romanica uscite dall'abbazia di Cîteaux, casa madre dell'ordine. A tutt'oggi possiamo contare su un solo studio di estetica e di analisi pittorica dedicate a queste meraviglie, quasi altrettanto insolite, nel loro insieme, delle miniature irlandesi. Questo studio rileva la prima incerta partenza e il subitaneo decollo della produzione dei laboratori cistercensi che con un colpo d'ala si sono subito sollevati ai vertici della loro espressività, per ridiscenderne solo venticinque anni più tardi. Sulla base di una invariabile perfezione grafica e lineare, si fa strada fin dall'inizio il motivo iconografico della figura umana, introdotta per meglio aderire allo spirito di quel prodigioso libro di storie che è, anche, la Bibbia. Il primo uomo a comparire è il re Davide, il re dell'elezione e della vittoria, della musica e dei salmi, diretto antenato di Cristo secondo la carne. Curiosamente, il pittore teologo esclude il Figlio dell'uomo da ogni illustrazione collegata al testo dei Vangeli, forse per meglio preparare la sua apparizione nella gloria annunciata dai profeti, confermata da quella Ascensione che già il profeta Isaia aveva visto con i suoi occhi terreni: *Egredietur Virga de radice Jesse, Ecce Virgo concipiet, Princeps pacis, magni consilii Angelus, Imperium, Deus*! La tavolozza era all'inizio una semplice lumeggiatura a un disegno che sarebbe bastato a se stesso; alla sua gamma iniziale di giallo vivo, di vermiglio, di verde traslucido e di quell'azzurro inimitabile che ha la fluidità e la profondità dei cieli di Bresse o delle Fiandre, aggiunge via via toni più sostenuti di smeraldo, di indaco, di bruno e di granata e di grigio; qua e là arriva anche ad ammettere qualche nastro di un oro contenuto. Il passaggio bizantino riscoperto dai crociati, con le sue pieghe inamidate, le sue lacrime, le sue virgole, le sue grandi V cascanti, veste senza eccessi le ultime immagini che già cominciano a sfiorare la grazia e la tenerezza gotica: immagini che sembrano quasi la proiezione delle statue-colonna su una superficie piana.

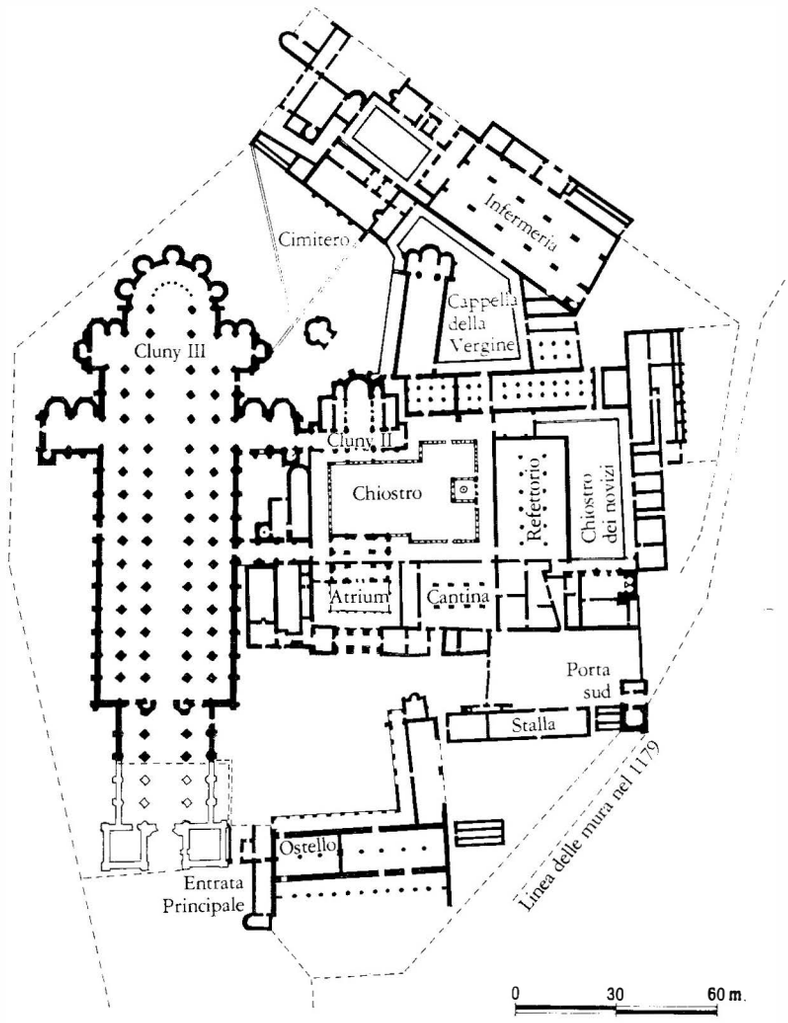
Quasi contemporanea, con un divario di pochi anni, una nuova gara si accende, in scala più vasta, sui muri e sulle volte delle chiese monastiche. Ancora un volta sono gli stessi nomi illustri a comparire all'appello: Monte Cassino, Fleury sulla Loira (qui, all'alba dell'epoca romanica, le pitture della vita dell'abate Gauzlin hanno affidato alla posterità uno dei rarissimi nomi conosciuti di artista di questo periodo esemplare di umiltà: il nome del pittore di chiese Oury, monaco a San Giuliano di Tours), Sant'Angelo in Formis, Reichenau, Saint-Savin sur Gartempe e la stessa Cluny. E davvero—come constaterà Charles Oursel a proposito dei cistercensi—«una fede singolare animava questi uomini, ed essi erano» nel senso più puro del termine «una *élite* intellettuale e sociale, reclutata in gran parte nelle file della nobiltà o tra il clero istruito; volontà e cultura poi ne moltiplicavano i mezzi». All'interno di un discorso più generale e, se vogliamo, centrato più sull'architettura, l'archeologo di Cluny, Kenneth Conant, non esita ad ascrivere all'attivo dei monaci il grande stile «romanico» europeo (*Contributions*..., op. cit., pag. 3). L'elogio è ancora più meritato e pertinente se pensiamo,—e il discorso vale tanto nell'ordine supremo dell'architettura, quanto nella pittura e nella scultura—che gli artisti che si cimentavano in questi campi non trovavano certo all'interno della lettera della regola monastica precetti, orientamenti o consigli su cui modellarsi.

Sarebbe ben difficile riuscire ad essere più laconico di san Benedetto quando deve evocare, quasi con imbarazzo, il cuore e l'anima del monastero, quell'oratorio—etimologicamente il luogo dove si prega—che di conseguenza rappresenta il luogo dove Dio è, il Santo dei Santi, la *domus* Dei, lo spazio terribile: *Terribilis est locus iste.* Si sarebbe portati a credere che al calamo del legislatore manchino qui le parole per definirlo: «Che questo sia... quello che lo si dice... e null'altro (che la preghiera) vi venga compiuto o deposto». Tutto il resto, pianta, forma, alzato, decorazioni, la scelta stessa dell'altare sembrerebbe abbandonato alla libera ispirazione dei realizzatori. Saranno loro, in pratica, a realizzare questa sua vocazione sovrumana, attraverso una rottura di proporzioni con il resto degli edifici conventuali destinati alla residenza; questa diversificazione produrrà in seguito—secondo la magistrale dimostrazione offerta dal professor Conant—una «moltiplicazione ed elaborazione degli elementi verticali» grazie a cui i costruttori monastici hanno «creato alcune delle più impressionanti composizioni di tutta l'architettura religiosa» (*Contributions...*, op. cit., pag. 14).

Al primo posto in questa struttura verticale sta la torre, presente anche nei monasteri irlandesi sotto la curiosa forma di fusti cilindrici autonomi, coronati da una copertura a forma di cono che li rende assai simili a spegnitoi di candele. La funzione della torre non era tanto quella di ospitare le campane, strumento rigoroso e preciso dell'osservanza monastica (si sa che l'abbazia romanica di Cluny sarà costruita interamente, o poco ci manca, intorno alla funzione campanaria); né era suo scopo precipuo portare il suono delle campane il più lontano possibile attraverso il dedalo delle costruzioni fino a diffondersi su campi e giardini; secondo una simbologia espressa moltissime volte nei testi biblici, la torre era affermazione e pietra di paragone di una certa potenza, segnale incontrovertibile di un paesaggio ove Dio regna: «Sia pace sulle tue mura / Sicurezza ai tuoi baluardi» (salmo 121)

Gregorio di Tours testimonia che la basilica merovingia di San Martino contava ben due torri che si corrispondevano simmetriche a oriente e a occidente. Una disposizione analoga esisteva anche nella badia di Saint-Riquier: una miniatura del 1088 circa mostra due potenti torri cilindriche, sormontate da tre lucernari arretrati e completate da torrette della medesima sezione, emergenti dai massicci bracci trasversali del transetto del *West-werk.* Sappiamo di quale prestigio il grande abate di Fleury, Gauzlin, mecenate dei mecenati, volesse rendere illustre la sua torre: sognava di costruirla sulla spianata occidentale del suo monastero, con l'intenzione di farne «un esempio per tutta la Gallia»: preoccupazione questa che sembra escludere ogni intenzione di considerare la torre da un punto di vista utilitario, come una semplice opera di difesa. Sappiamo che, «preceduto dalla morte», l'abate Gauzlin dovette lasciare il suo progetto «imperfetto». Non gli mancò, se osiamo dire così, una vendetta postuma nella grande chiesa fatta costruire dall'abate Ugo. I lavori ebbero inizio nel 1088 e l'abbazia principale dell'ordine non doveva contare meno di quattro torri, equamente distribuite lungo i due bracci del transetto. Non che si trattasse di campanili veri e propri: le campane che ritmavano la vita monastica, almeno fino al quindicesimo secolo, erano albergate in una torretta quadrata, accostata alla torre più a sud.

Istruttivo e stimolante potrebbe essere il confronto, condotto sulla base di pure ricostruzioni grafiche, tra la metropoli monumentale di Cluny e un'altra meraviglia scomparsa, quella basilica costantiniana di San Pietro in Vaticano in cui il professor Conant è assai tentato di rico-



Cluny (Borgogna, Francia). Il complesso degli edifici del monastero nel 1157, secondo J.K. Conant

noscere il modello e il punto di partenza di tutta l'architettura monastica: o se proprio non di tutta, almeno della chiesa di Monte Cassino come venne ricostruita dall'abate Desiderio nell'undicesimo secolo. Tra quel lontano prototipo e la massima somma dell'esperienza romanica nella sua globalità, l'immaginazione ci fa ricostruire una trafila ininterrotta di arricchimenti: un po' come nella miniatura cistercense della Vergine di Jesse, quel vecchio addormentato che interrompe il disegno dell'albero inserendosi tra le sue radici antiche e il fiore terminale, risulta un sapiente artificio che fa immaginare lo splendore della sua fioritura meglio di una accurata rappresentazione realistica.

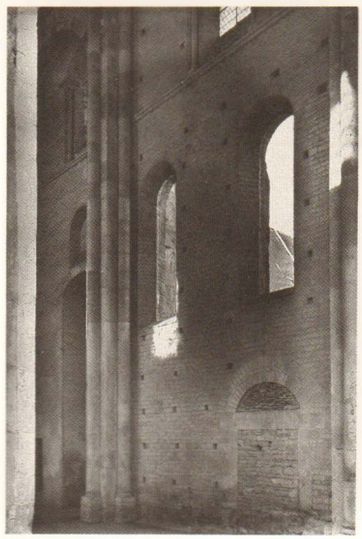
Analizzare nei dettagli l'intera gamma di così numerosi progressi, richiederebbe la scrittura di una mole di libri e d'altra parte questi libri sono stati già scritti, eminentemente da Hubert (*L'arte preromanica*) e Conant (*Carolingian and romanesque Architecture.* 800-1200). Se si vuole cercare di riassumere questi progressi—accettando ahimé di correre il rischio di sclerotizzare e immobilizzare una marcia «fremente» e ininterrotta durata sei secoli—è bene partire da questa constatazione iniziale, condivisa dal grande archeologo americano: al momento in cui i monaci «nel corso del quarto secolo cominciarono a sostituirsi ai vescovi nel ruolo di guida dell'architettura occidentale, le opere tipiche dell'epoca erano quelle proprie dell'architettura classica» con sporadici «accenni di medievalismo» (*Contributions...*, pag. 36). Lo sforzo inven-

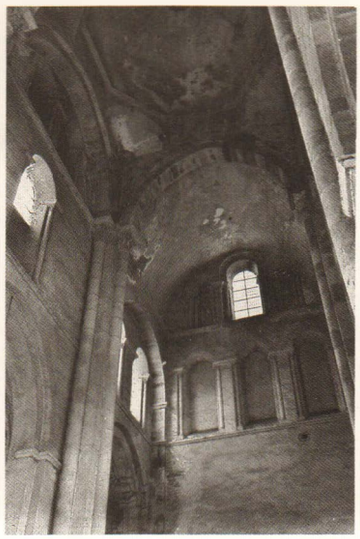
tivo si concentrerà all'inizio sulla disposizione, sul miglioramento, sul rinnovamento del coro, spazio liturgico e spazio sacro per eccellenza. Ne uscirà una creazione totalmente nuova, destinata a sconvolgere e ad amplificare l'intera economia strutturale del santuario. Dall'abside unica del modello vaticano si passerà alle tre absidi giustapposte, alle absidi opposte della pianta di San Gallo, agli sviluppi magnifici delle absidi sovrapposte che nel corso dell'epoca romanica genereranno i superbi volumi rimbalzanti degli oratori dei priorati benedettini di Anzy-le-Duc o di Chateaumeillant, o delle chiese badiali di Saint-Benigne di Digione, della Sauve-Majeure e di San Severo di Guascogna, per ricordarne solo alcune tra le molte. Intorno alle «confessioni» ove riposavano le reliquie venerate, attraverso una serie di successivi rimodellamenti, si vennero a creare degli ambulacri circolari, sorta di corridoi intorno all'urna che conferirono, fin dall'epoca preromanica, un particolare clima di raccoglimento mistico alle cripte di Saint-Germain di Auxerre, di Saint Philibert di Granlieu, di Saint Michel de Cuxa: i santi che abitavano nella penombra di quei luoghi sembravano quasi sfiorare il fedele venuto a trovarli, come se dolcemente gli parlassero all'orecchio.

I monaci, i canonici regolari a loro assimilati, non rimasero estranei a lungo alla fioritura e alla elaborazione di una delle forme più memorabili che mai si siano presentate nella storia dell'arte: l'ambulacro intorno alla cripta o dietro all'altare (*chevet*) con le cappelle o le absidiole disposte a raggera. Dalla ricerca di migliorie funzionali nasceva una estetica dello spazio di assoluta novità; ancora una volta si sapeva fare di necessità virtù e si risolveva, nel più felice dei modi e con disinvoltura consumata, il duplice problema posto dalla moltiplicazione degli altari e dalla necessità di riservare uno spazio agibile alle processioni intorno ai reliquari: i movimenti liturgici potevano così spiegarsi a corona intorno all'altare con una magnificenza impensabile prima di allora. La pietra del Sacrificio era avvolta in una colonna di gloria, realizzata da una illuminazione su diversi livelli, complessa e cangiante; la luce affascina lo sguardo e penetra nell'anima abbagliata di letizia. Questa nuova struttura fece la sua comparsa quasi sottovoce, in due luoghi diversi, quasi simultaneamente: nella cripta della cattedrale di Clermont e nell'abbazia dei canonici regolari di Saint Maurice d'Agaune, secondo la magistrale ricostruzione fatta qualche tempo fa dal grande, e modesto, archeologo ginevrino Louis Blondel. Si dovette perfezionare in seguito, ad opera di sconosciuti intermediari, fino agli ultimi anni del secolo, epoca a cui risale il *chevet* dell'ambulacro di Saint Philibert di Tournus, un esemplare forse non pienamente realizzato, inficiato da alcune incertezze nella pianta e nella volta. Forse non è neppure lecito affermare che la chiesa dell'abbazia dei canonici di San Martino di Tours, ricostruita a partire dal 997, rappresenti il prototipo pienamente realizzato nella purezza delle sue curve; si deve allora riconoscere alle chiese di due abbazie benedettine, Saint-Savin nel Poitou e Sainte Foy a Conques, il merito di aver realizzato i primi esemplari definitivi di questo sistema, completi delle loro cappelle semicircolari, con uno stile che rasenta la perfezione. Alla fine dell'undicesimo secolo la perfezione era ormai raggiunta, contemporaneamente, dagli splendidi ambulacri (*chevet*) delle basiliche di Saint Sernin di Tolosa e di San Giacomo di Compostella, oggi ancora in piedi, e da quello di Cluny, sparito ahimé: agli occhi del professor Conant era questo «il più ardito e il più impressionante di tutta la creazione romanica». Il riconoscimento più lampante e sentito della meraviglia insita in questa forma prestigiosa viene, come si sa, dagli stessi costruttori delle cattedrali gotiche: la adottarono e la moltiplicarono con l'inserzione di

CLUNY (BORGOGNA, FRANCIA), SAN PIETRO E PAOLO

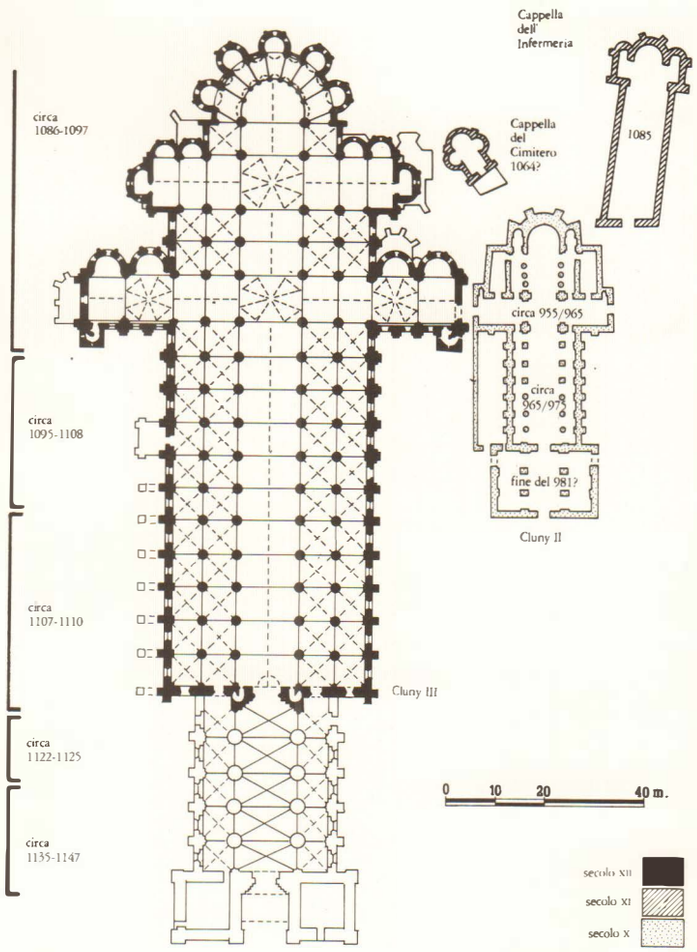
Nella pagina precedente:
150. Il campanile dell'acqua benedetta





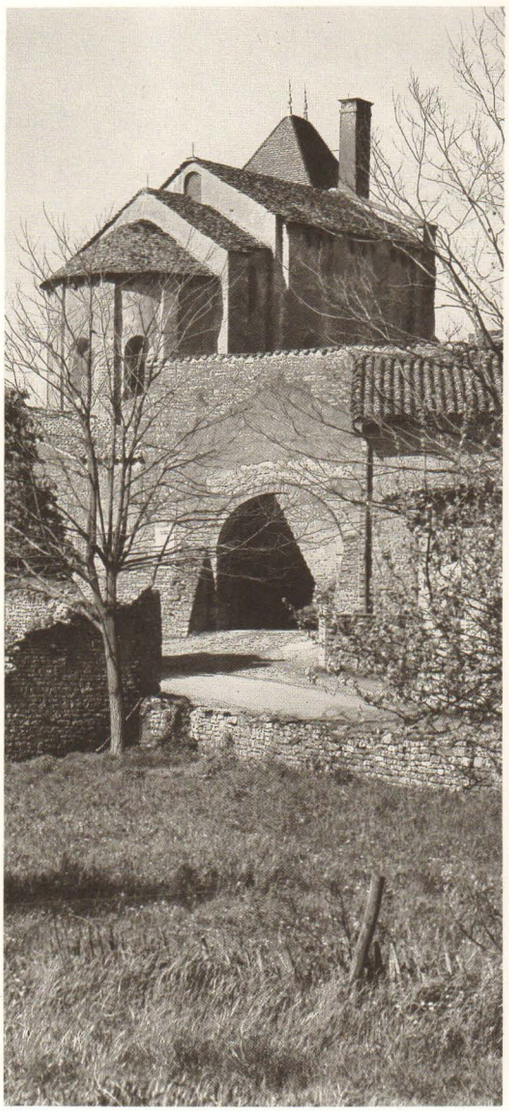
151. Capitelli dell'antica chiesa conservati nel granaio, oggi adibito a museo, che conserva la copertura lignea originale
152. La crociera meridionale del transetto
153. La parte superiore della crociera meridionale del transetto
154. Planimetria della chiesa (da Conant)
155. Antica incisione con la veduta generale dell'abbazia di Cluny (Tournus, Musée Bourguignon)

Nella pagina accanto:
156. Un capitello del coro: il primo tono della musica



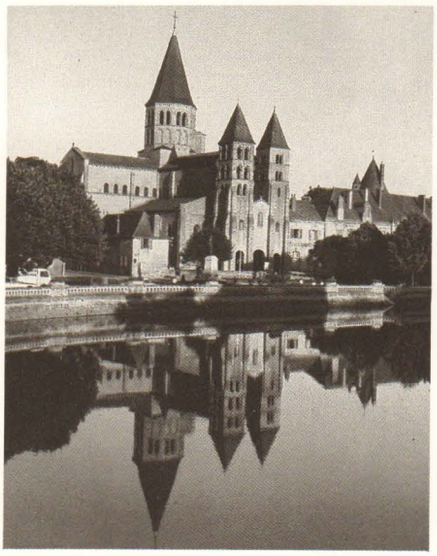
CLUNY, SAN PIETRO E PAOLO

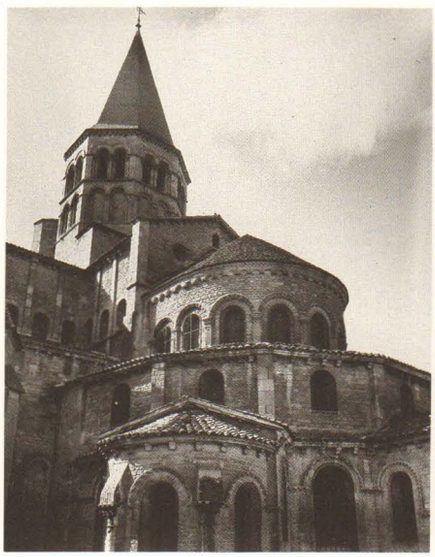
157. Un capitello del coro: la fede
158. Un capitello del coro: la speranza
159. Un capitello del coro: la carità
160. Un capitello del coro: la speranza



BERZÉ LA VILLE, PRIORATO

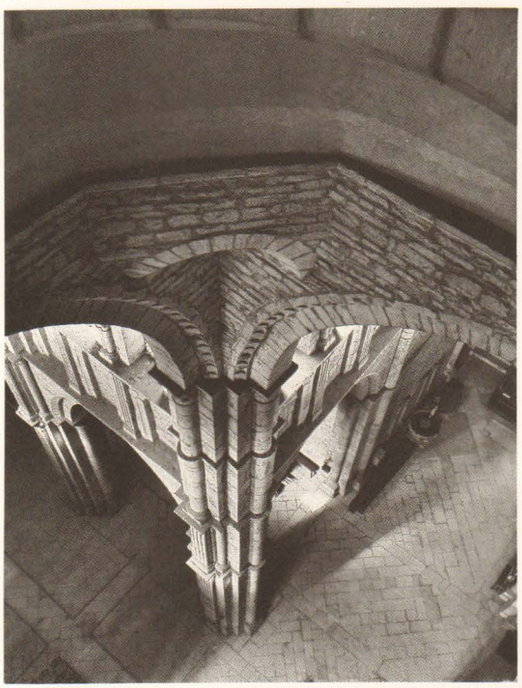
161. La cappella da nord-est
162. Particolare dell'affresco absidale: Cristo in gloria





PARAY LE MONIAL
(BORGOGNA, FRANCIA),
BASILICA

163. La chiesa da nord-est e la Bourbince
164. La parte superiore delle absidi e il campanile
165. La facciata

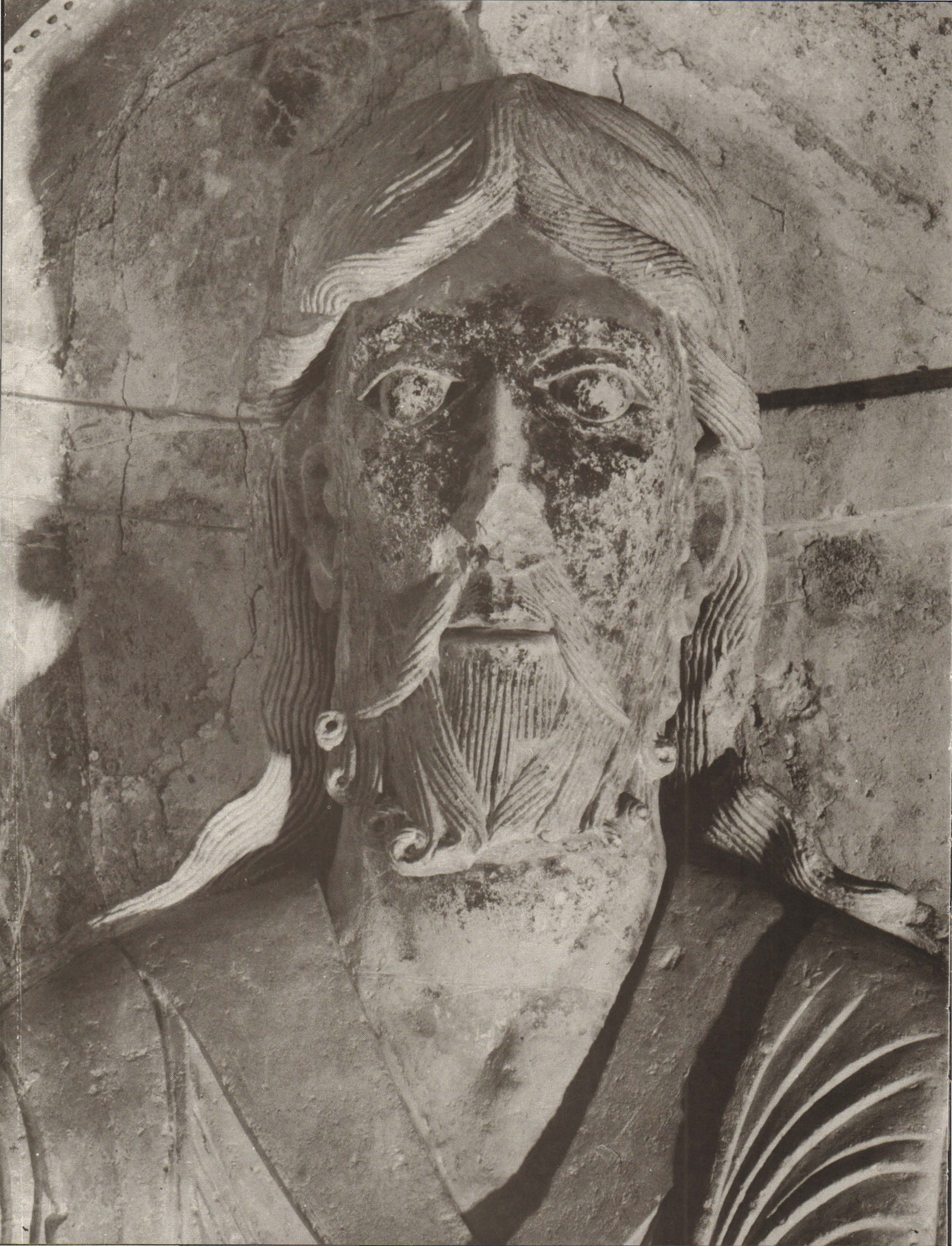


166. L'interno della tribuna occidentale
167. Uno dei pilastri della crociera del transetto, visto dalla cupola
168. Il deambulatorio

169. L'incrocio fra navata e transetto

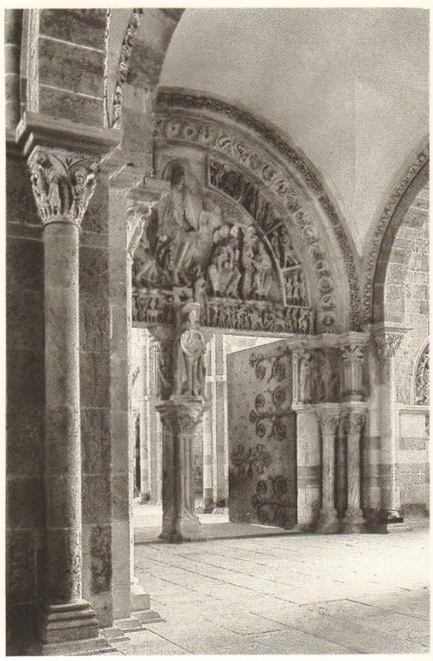
VEZELAY (BORGOGNA, FRANCIA)

170. Veduta generale del paese da sud-est
171. Timpano centrale del nartece: la Pentecoste



VEZELAY, SANTA MARIA MADDALENA

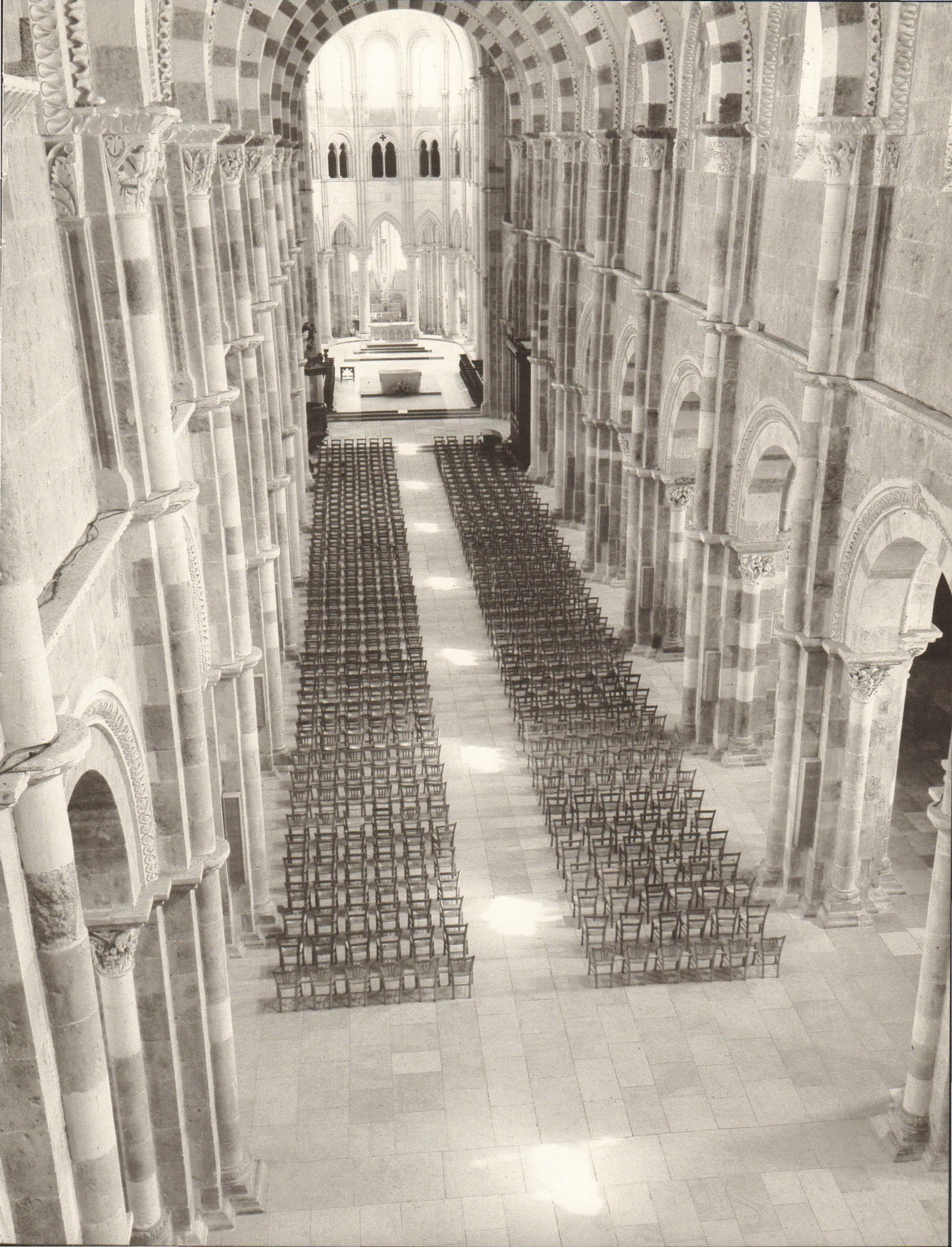
172. La testa di Cristo nel timpano centrale del nartece



173. Il portale centrale
174. La navata vista dal transetto

VEZELAY, SANTA MARIA MADDALENA

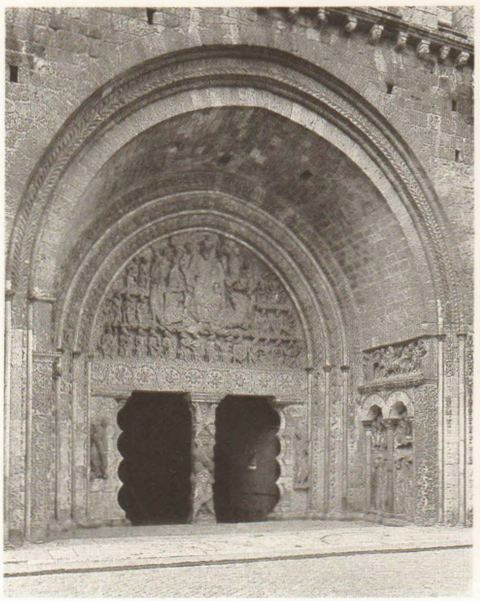
175. Un capitello della navata: Davide fra i leoni
176. Un capitello della navata: la caccia di Sant'Eustachio
177. Un capitello della navata: il ratto di Ganimede, particolare
178. La parete nord della navata centrale a mezzogiorno del solstizio d'inverno
179. La prima campata della navata, lato nord, a mezzogiorno del solstizio d'inverno
Nella pagina accanto:
180. La navata e il coro visti dalla tribuna occidentale a mezzogiorno del solstizio d'inverno

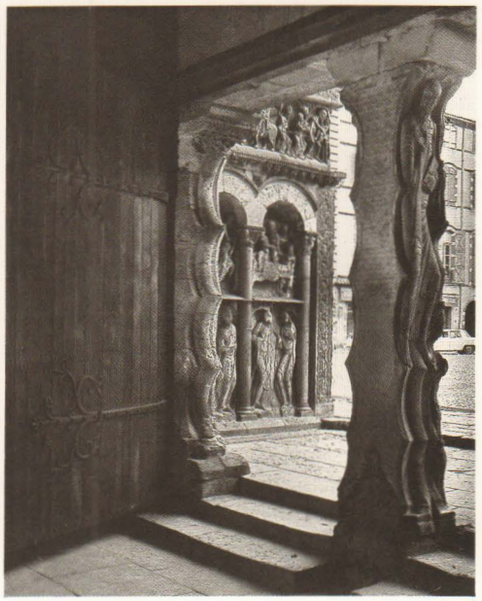


MOISSAC (QUERCY, FRANCIA), SAN PIETRO

181. L'estremità occidentale dalla chiesa, con il portale ed il campanile, vista da sud
182. Timpano del portale meridionale: la visione dell'Apocalisse
183. Il portale meridionale
184. Portale meridionale: la parete di destra vista dal nartece

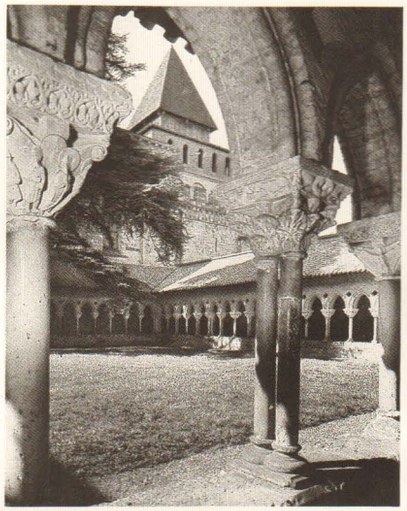
Nella pagina accanto:
185. Portale meridionale, rilievi della parete di sinistra con la parabola di Lazzaro e del ricco malvagio: in alto il festino e Lazzaro nel seno di Abramo; al centro la morte del ricco e l'inferno, in basso i tormenti infernali

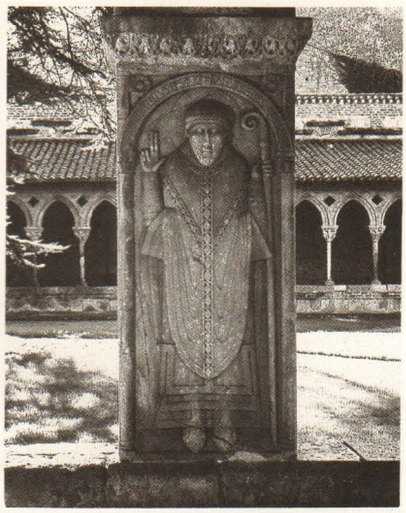


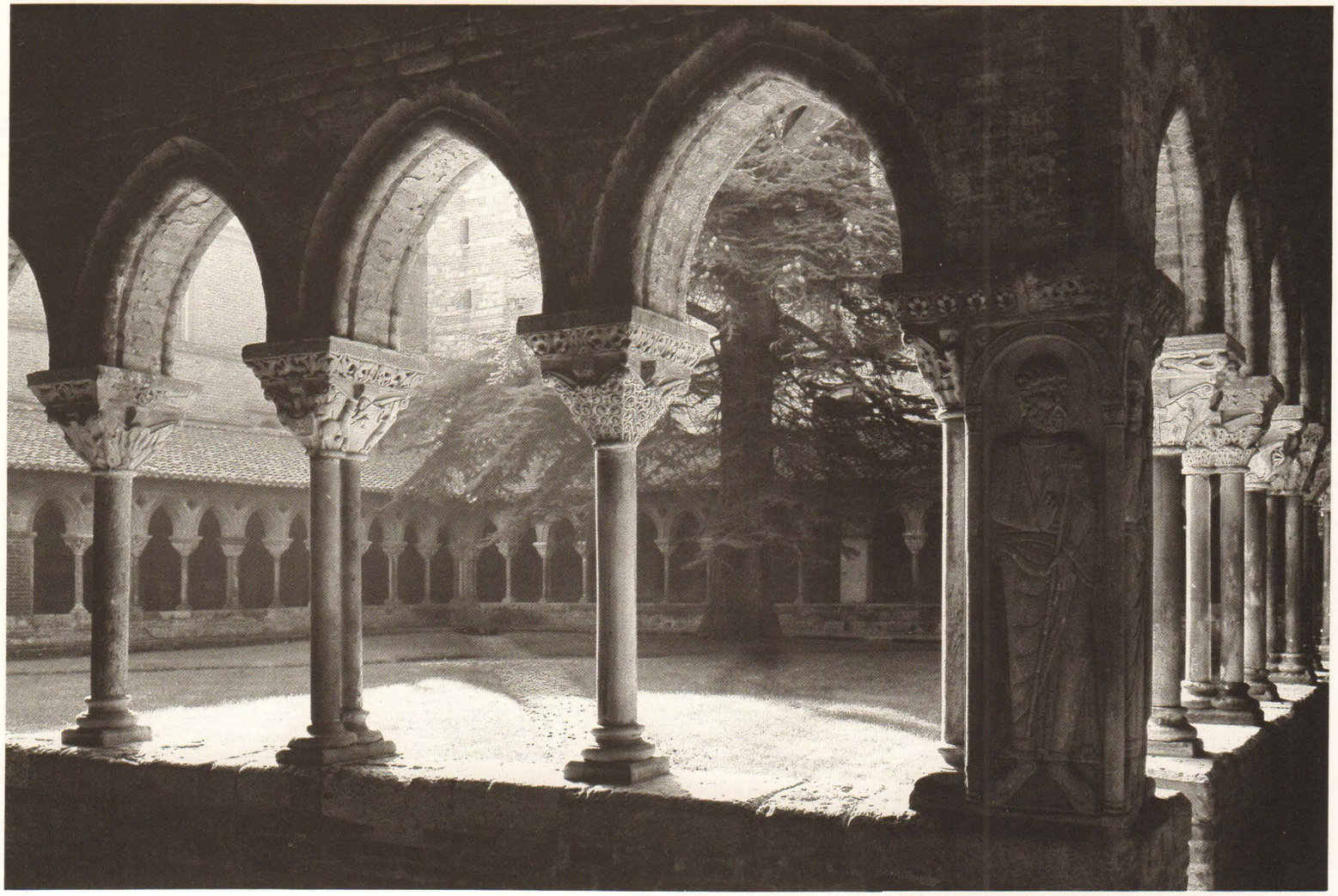


MOISSAC, SAN PIETRO

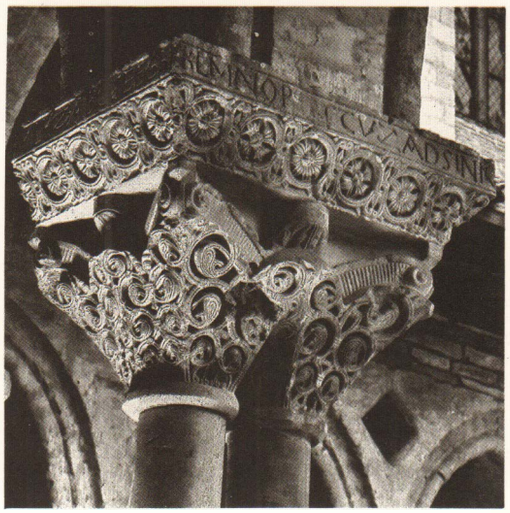
186. Portale meridionale: il profeta Geremia nel pilastro centrale
187. Portale meridionale: particolare del profeta Geremia

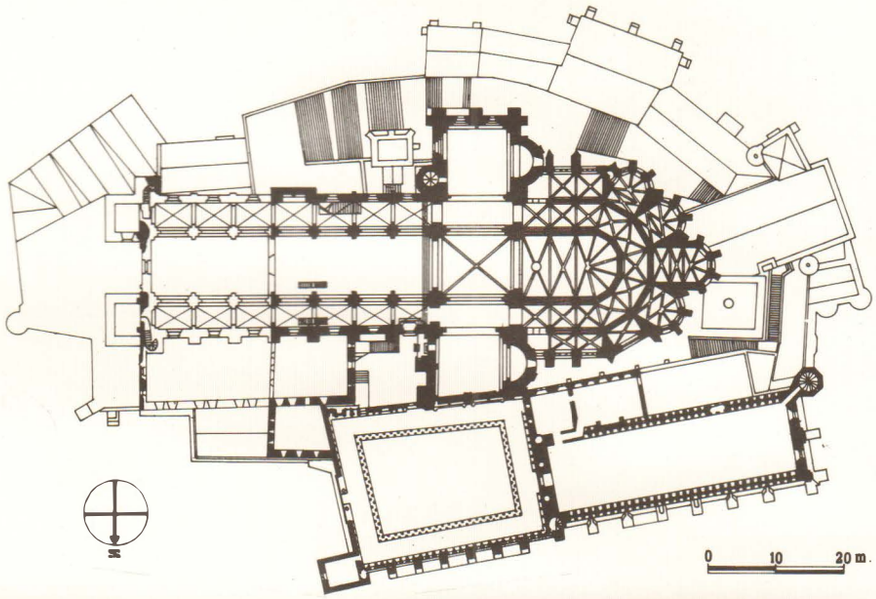


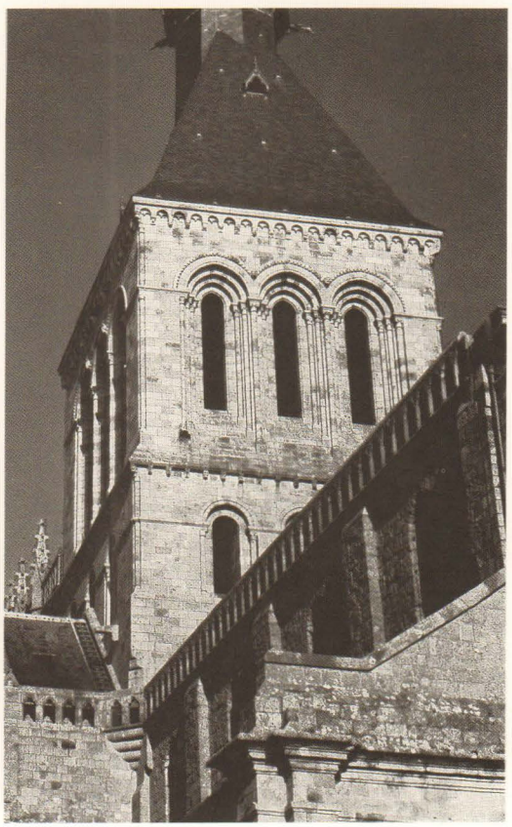




188. Il chiostro visto dalla galleria settentrionale
189. Rilievo del pilastro centrale della galleria est del chiostro: l'abate Durand
190. Il chiostro visto dalla galleria nord. In primo piano, sul pilastro angolare, sant'Andrea
191. Un capitello del chiostro



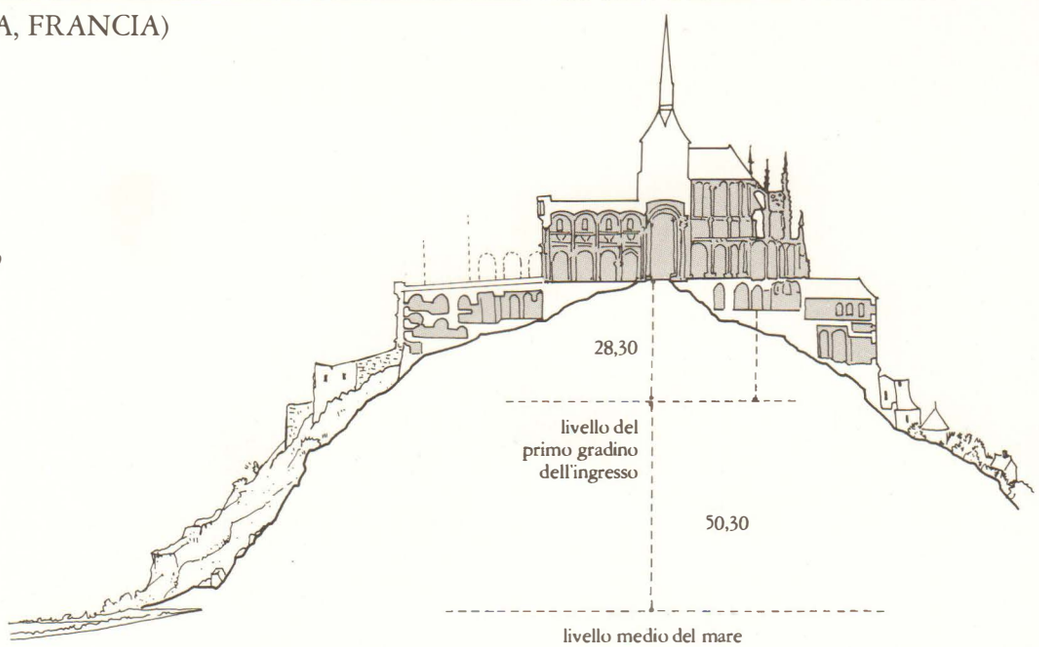




MONT SAINT MICHEL (NORMANDIA, FRANCIA)

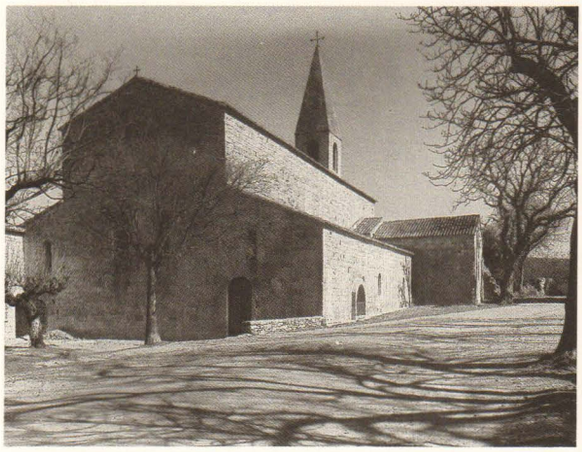
192. Planimetria della chiesa
193. Veduta del monte da sud
194. Il campanile della chiesa
195. Alzato

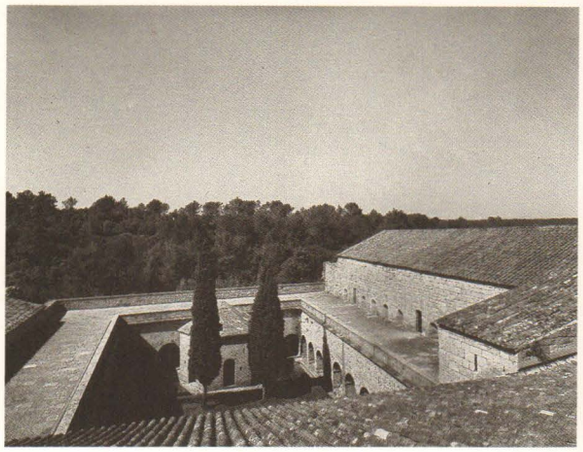
Nella pagina accanto:
196. La navata vista dalla crociera del transetto



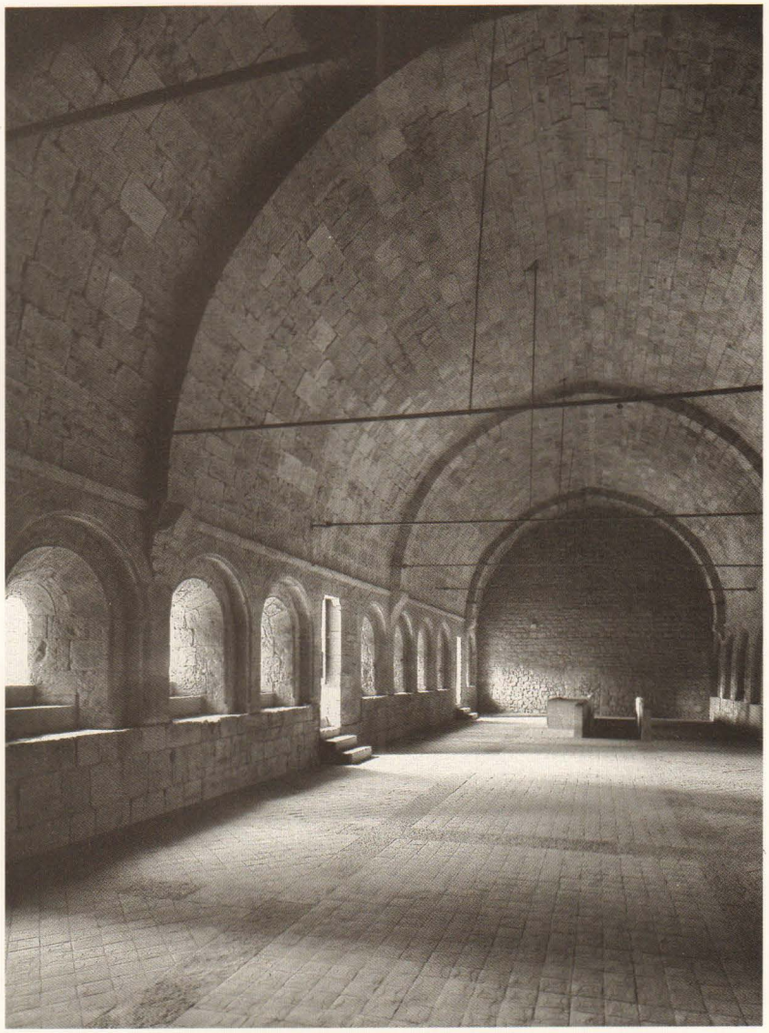
LE THORONET (PROVENZA, FRANCIA), SANTA MARIA

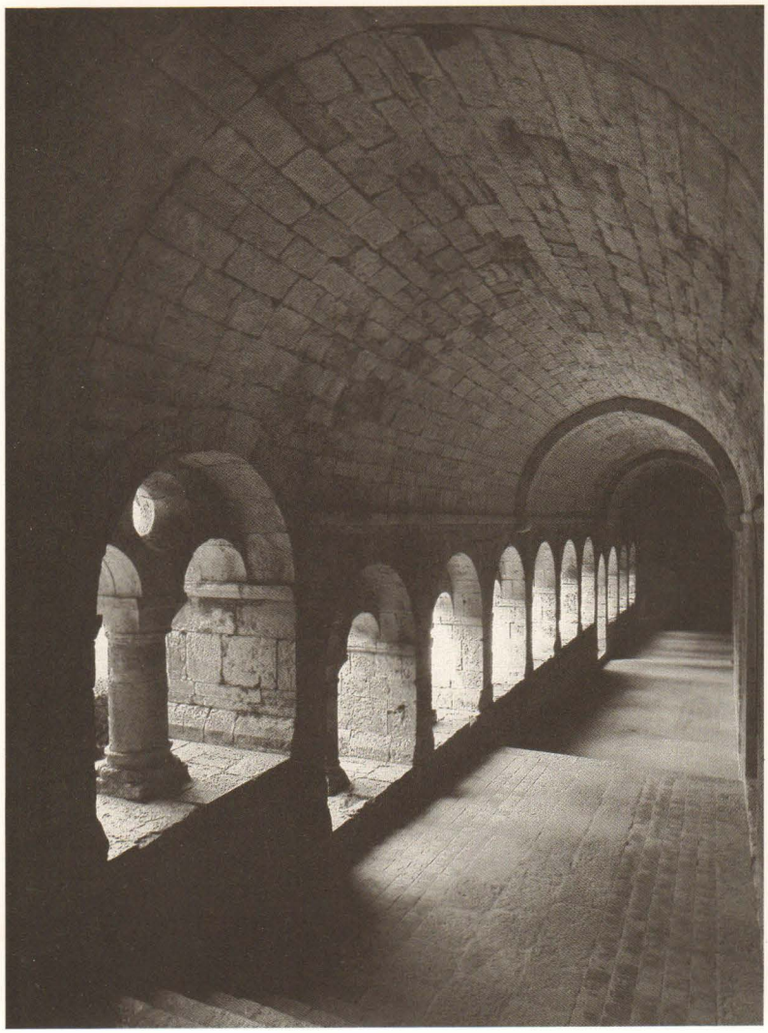
197. La chiesa vista da sud-est
198. Il chiostro con il lavabo
199. La navata e l'abside

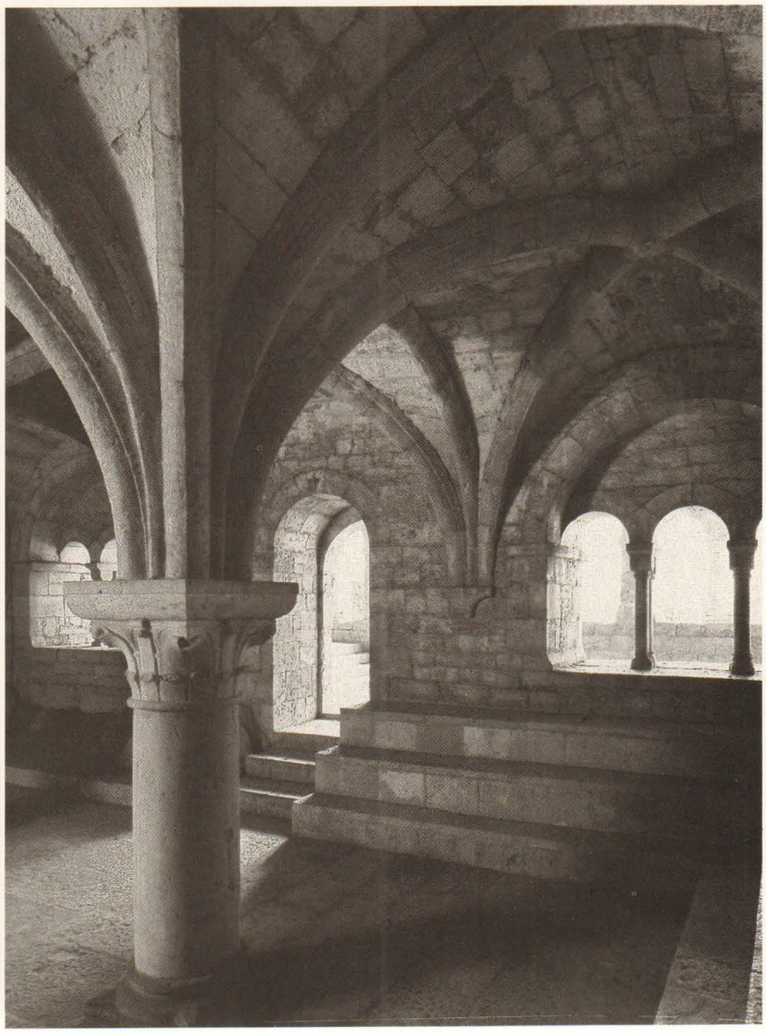


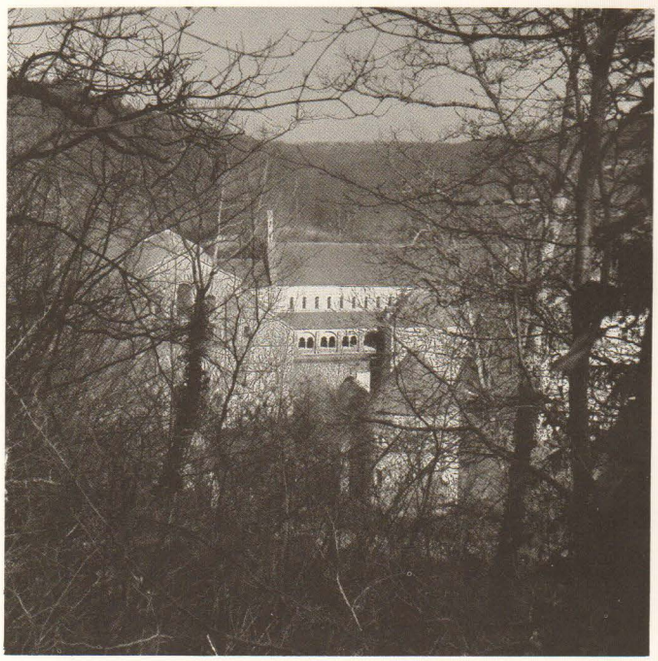


Nella pagina accanto:
200. L'interno del lavabo
201. Il dormitorio
202. La galleria orientale del chiostro
203. La sala capitolare









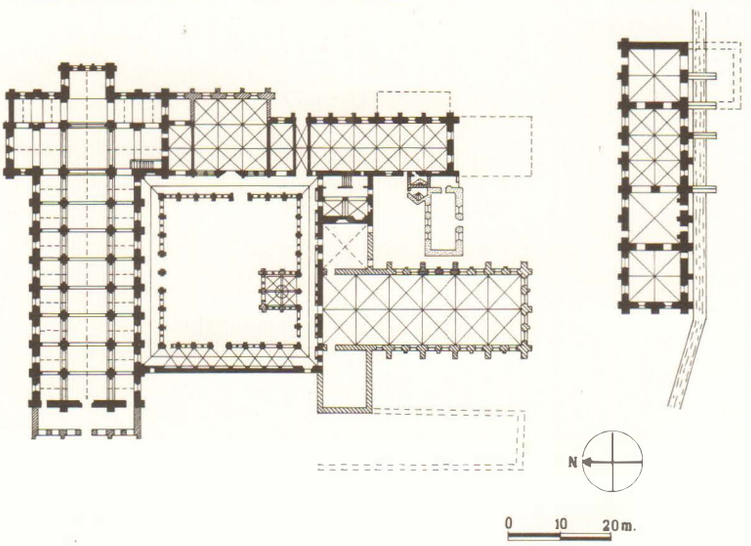
FONTENAY (BORGOGNA, FRANCIA), SANTA MARIA

204. L'abbazia da est
205. L'interno della chiesa da ovest
206. Il chiostro visto dalla galleria ovest

207. La galleria est del chiostro

FONTENAY, SANTA MARIA

208. Il dormitorio
209. L'edificio del Capitolo e del dormitorio visto da est
210. Planimetria



apporti caratteristici come gli archi rampanti: ma questi non aggiunsero gran cosa dal punto di vista plastico, perché la forma romanica era completa e sufficiente in se stessa, apparentemente insuperabile.

Guardiamo, da lontano, tutte le innovazioni introdotte da questi anonimi costruttori e decoratori monastici: non sono poche le «invenzioni» gravide di future promesse, che possiamo loro attribuire. Hanno reinserito la forma umana nella decorazione dei capitelli per arricchirli in seguito con scene istoriate, vere e proprie piccole azioni drammatiche che si sostituivano alla tradizionale ornamentazione puramente decorativa, priva di ogni portata catechetica. Tutti gli indici cronologici concordano nell'ascrivere a questi infaticabili creatori la brillante scoperta dei timpani scolpiti, anch'essi destinati a quegli straordinari sviluppi che ben conosciamo. Non si può, infine, non riconoscere la loro attiva partecipazione, a partire dall'anno mille, alle ardenti ricerche allora in corso per mettere a punto una nuova copertura a volta: ricerche sistematiche che abbracciavano ogni tipo di volta, a botte, a crociera, costituita da una fila di cupole susseguentesi. Lo scopo ultimo non stava tanto nel desiderio di prevenire possibili pericoli di incendio, quanto nell'ambizione di meglio elevare ed equilibrare la composizione nel suo insieme, senza per questo trascurare una finalità forse secondaria ma importante: avvolgere di una acustica morbida e risonante, molto superiore a quella offerta dalle navate delle chiese tradizionali con la loro piatta copertura in legno, quel canto fermo in cui, secondo Conant, eccellevano i cluniacensi. Se ripercorriamo la strada che ha portato a tutte queste nuove inserzioni, chi non sottoscriverebbe l'ultimo e definitivo giudizio del grande archeologo: «quando tornò ad essere il turno dei vescovi di farsi promotori dell'architettura di nuove chiese, verso la metà del dodicesimo secolo, i monaci consegnarono nelle loro mani la nuova architettura gotica, costruita sulle ricche fondamenta dei motivi romanici, destinati a uno straordinario avvenire all'interno dello stile gotico» (*Contributions*, op. cit. pag. 36)?

Cluny arrivava proprio allora alla conclusione della sua grande opera, quando un altro monaco benedettino—quell'abate Suger, priore di Saint-Denis e amico intimo di Pietro il Venerabile—concepiva, in un momento di illuminazione spirituale che nel suo ardore mistico ricorda la famosa Notte di Pascal, il modo di realizzare all'interno della chiesa quella transustanziazione della luce bianca, precedente alla definizione dogmatica della transustanziazione del pane e del vino. Forse questa trasformazione della luce non è così estranea, come in apparenza si sarebbe portati a credere, alla definizione di questa teoria, già potentemente in germe nel pensiero teologico di Pietro il Venerabile. «Una volta in cui, tutto permeato dell'*incanto* (che proprio questo è il termine, nella sua accezione propriamente magica) della casa di Dio, il fascino delle gemme multicolori mi ha portato a riflettere, in una trasposizione dal materiale all'immateriale, sulla diversità delle virtù sacre; mi sembrava di vedermi stare, come nella realtà (dal latino *res*) in una strana regione dell'universo che non esiste compiutamente né nel fango della terra né nella purezza del cielo» (*De administratione*, 33). Per provocare e tradurre nella materia inerte della pietra e della muratura questo sublime disegno, di indubbia ispirazione neoplatonica, l'abate Suger deve saper approfittare di tutte le risorse della struttura romanica arrivata al culmine della sua prodezza tecnica: così, in altro campo, la musica tonale dopo Stravinskj.

Il procedimento costruttivo della volta ad ogive—ultimo guizzo di genio degli ingegneri romanici—diventa sostegno materiale ed armatura di un'autentica operazione alchemica: i ve-

tri multicolori filtrano la luce bianca, la scompogono in ricchezza di irradiazioni che coprono l'intera gamma dello spettro per restituire, all'interno, una nuova sintesi «di luce continua e meravigliosa, di cui tutta la chiesa risplende» (*De Consacratione*, 4). Ogni secondo muta la luce e un solo santuario contiene in sé una infinità di polverizzazioni luminose. La grandiosità impersonale dell'architettura romanica, la sua universalità che non trascura una dimensione artigianale e il contenuto pudore sottinteso alla sua sensibilità monumentale, cedono qui di fronte alla soggettività del sogno. Il maestro creatore si concede a un incanto che ha liberamente accettato, a suo rischio e pericolo, con i suoi ritmi e le sue chimere (e su questo si è espresso con esemplare lucidità di filosofo). La magia di quella luce colorata compenetra di forza e in un certo senso plasma e modella l'anima di chi entra nel Tempio. Dio non si offrirà più all'adorazione contemplativa se non per la mediazione e la volontà di un demiurgo umano. La vecchia Alleanza del Cantico di Mosé sembra quasi ribaltata, non più «il popolo riscattato, condotto dall'Eterno al Suo santo tabernacolo, al Suo santuario, costruito dalle Sue mani». Il popolo ora rivendica la realizzazione manuale di questo suo omaggio di riconoscenza; rivendica per di più la possibilità di scegliere la finalità del tempio, secondo il suo disegno tradotto in realtà attraverso la scelta di specifici mezzi espressivi. Spunta qui, sotto il fragile schermo dell'abate di Saint-Denis, la figura altera e solitaria di Pietro di Craon: la stessa figura che trasparirà in un'altra innovazione, antinomica alla precedente ma non meno ricca di risonanze nei suoi principi formatori, nelle sue deduzioni, nelle sue intenzioni implicite. Parliamo di Fontenay.

È opinione diffusa che questo capolavoro dell'ascetismo medievale in campo architettonico costituisce l'espressione più esatta e compiuta di una nuova spiritualità: è la sua realizzazione monumentale, animata e sorretta dal genio complesso e tormentato di Bernardo da Chiaravalle. Come petizione di principio non manca di probabilità, anche se non conta al suo attivo appoggi irrefutabili di precisi riferimenti testuali. Se osserviamo tutto più da vicino, una constatazione sorprendente si fa strada. Nel ritmo sottilmente ondeggiante della sua pietra non altro viene trascritto se non ciò che non temiamo di chiamare Erotismo, nel senso filosofico proprio di questo termine oggi tanto depravato e male usato: «qualcosa che ha riferimento alle cose d'amore». La chiesa di Saint-Denis immaginata e costruita da Suger ricapitolava sotto le sue volte le magie diffuse della intera gamma delle sfumature dello spettro solare; l'abbazia cistercense traduce, impressa nella sua eterna stabilità, la febbre sempre controllata da una volontà d'acciaio ma sempre inestiguibile di cui arde interiormente quell'uomo di passione che Bernardo era e rimase, di fatto, per tutta la sua vita. E tutto traspare nelle sfumature della sua figura complessa e multiforme: commentatore acuto e penetrante quale mai la storia ha conosciuto di quel frammento di amore puro che è il Cantico dei Cantici, con la sensualità descritta con compiaciuta diffusione; visionario che senza modestia osa proclamare che il Verbo gli è apparso, più di una volta, per infliggere al suo cuore una ferita che non si rimarginerà mai più; cantore magnifico e penetrante del desiderio ardente come una sete di malato, della attesa che crocefigge, strugge e affina, sfruttata dall'anima per realizzare il vuoto in se stessa, lirico innamorato della pienezza di quell'appagamento che l'apre tutta al piacere dello Sposo e che nel pieno del godimento le fa gridare «Ritorna!».

A custodia matutina usque ad noctem: sotto il mantello della foresta che la drappeggia d'ombra, la chiesa di Fontenay, fremente della impazienza del desiderio, risveglia alla prima lu-

ce dell'alba il vuoto impeccabilmente composto dei suoi volumi in attesa e il profilo netto della sua volta, perfetto nel ripetere la curva di due mani che si uniscono in preghiera; nel suo interno però penetrano solo i raggi luminosi di un istante solenne e benedetto in cui la luce la attraversa da parte a parte. È il momento in cui il sole emerge dalle cime degli alberi per colpire, in orizzontale, l'incomparabile ordine sovrapposto delle bianche vetrate che seguono la curva linea dell'ambulacro absidale; una spada di luce scintillante penetra l'intera navata. *Introibo ad altare Dei, ad Deum qui laetificat juventutem meam.* Con questo artificio, sicuramente volontario, il modello così rinomato di *compositio* si riapre sottilmente a quella *venustas* che con tanta forza proclamava di voler ripudiare. Si fa strada una certa grazia di ornamentazione fuggitiva e, si deve pure aver il coraggio di dirlo, una certa femminilità di tenerezza che è una rivincita tollerata sul sacrificio quotidiano (un «disinibirsi» secondo il gergo freudiano): senza questa componente femminea, possano pure offendersi le orecchie più caste, si è pur costretti ad ammettere che non esiste alcuna arte possibile. I cistercensi degli anni a venire non dimenticheranno mai la tacita autorizzazione, concessa da San Bernardo in persona, di derogare per una volta dal ferreo rigore del principio dell'Apologia. Timidamente, riprenderanno a introdurre, sparse qua e là nei loro libri di studio, qualche miniatura; si ingegneranno sempre a salvaguardare con qualche artificio di modanatura, di decorazione, di costruzione (si pensi alle intricate tele di ragno delle vetrate dell'impressionante rovina di Ourscamp) la parte più segreta della loro eredità spirituale, quella meno confessabile ma complementare ai loro voti, indispensabile per il reclutamento come per la sopravvivenza. Se dobbiamo rintracciare la più diretta linea di discendenza della nuova architettura ispirata dalla riforma ascetica della fine dell'undicesimo secolo, non sono i cistercensi il terreno adatto per la nostra ricerca. Più sensibili al richiamo della gran voce ispirata di Pietro il Venerabile, i cluniacensi meglio aderiranno alla necessità della rinuncia, tanto da costruire a Hirsau e a Saint-Marcel-les-Chalons chiese tanto spoglie da non aver nulla da invidiare a quelle dei loro acidi concorrenti. Seguaci ancora più fedeli di questa ascetica povertà nel costruire rimasero, fino al momento della loro fine, i poveri soldati dell'ordine dei cavalieri del Tempio di Gerusalemme: aspettando di essere risvegliati, in forze, alla fine dell'era gotica, dalle chiese delle badie, anch'esse benedettine, de La Chaise-Dieu e di Saint-Oyend nel Giura.

Quale mai potenza doveva animare questi uomini che nello spazio di sette secoli di affannosa creatività, sembrano non aver avuto altra occupazione, (non si osa dire: altro divertimento) che quella di levare la spada contro la barbarie universalmente diffusa sulla terra del Cristo, di espugnarne i rifugi e distruggerne le difese, mentre contemporaneamente si elevavano, in uno sforzo sovrumano, verso quel Dio che siede sui frontoni delle grandi chiese e delle abbazie, circondato dalla Sua terribile maestà!? A Lui si rivolgevano e Lo provocavano affinché ritornasse in quel Paradiso che il peccato dell'uomo aveva perduto; Lo invitavano non a riconquistarselo—cosa che non poteva accadere se non alla fine dei tempi, come Lui stesso aveva predetto—ma a visitarlo, a riversare sulla terra grondante di sangue una goccia della Sua rugiada miracolosa, fresca come una mano che si posa sulla fronte ardente di un malato. Per una unica volta, in questo mondo, si era realizzata una stupenda connessione storica: sulla distesa di una città desolata, distrutta fino alle fondamenta e ridotta a deserto, una straordinaria riunione di elementi tra loro diversi convergeva alla realizzazione di un risultato esaltante. Si univano in

questa opera straordinaria una fede antica e viscerale, unica condizione possibile per tutto quello che seguirà; commendatari ispirati e tanto più determinati nella loro ingenua fierezza quanto più si sentivano soli al mondo; costellazioni di pensatori e di artisti anonimi che il *genus monasteriale* liberava da ogni costrizione di futilità o di dispersione, mentre li alleggeriva di tutte le preoccupazioni dell'immediata sopravvivenza. Cosa non aspettarsi da uomini a cui null'altro si chiedeva, solidalmente, se non di pensare e di creare! Tutti insieme—ed è questa una lezione che gli odierni riformatori liturgici farebbero bene a studiare—sapevano o presentivano istintivamente che non si costruisce o non si ricrea una religione su basi diverse dalla Bellezza. Non è solo il riflesso purificante, in questo mondo miserabile, della luce del volto di Dio; rappresenta una delle forme eminenti assunte dalla Saggezza e—chi mai non se ne accorge?—anche la lingua più accessibile al popolo. Davvero fu un tempo singolare quello: mai come allora fu «necessario sperare per intraprendere» anche se il risultato, confermato da tutto l'occidente, era prima di tutto frutto della perseveranza e della tenacia. Quale linfa doveva mai scorrere in quell'albero di Jesse dalle ricche e multiformi ramificazioni! Eredi di un campo di rovine, quanto restava della civiltà antica, i monaci, senza distinzione rispetto agli ordini di appartenenza, seppero tutti edificare, partendo da quelle pietre, qualcosa di altro e di diverso che, nella scintillante gamma dei suoi registri, non si indirizzò mai se non alla gloria di quel Dio che professavano e celebravano, all'onore e al vanto di quella Chiesa il cui destino—detto senza peccare di enfasi eccessiva—era stato loro affidato e le cui sorti riposavano sul successo della loro missione. Non è scarso titolo di merito né avventura banale:

> Sollevate porte i vostri frontali
> Alzatevi, porte antiche ed entri il re della gloria.
> Chi è dunque questo re della gloria?
> Il Signore forte e potente
> Il Signore potente in battaglia
> Chi è dunque questo re della gloria?
> Il signore degli eserciti è il re della gloria.
> A lui sia la terra e la sua pienezza!

Réginald Grégoire o.s.b.

Il monaco dal X al XII secolo: uomo di civiltà e di cultura?

L'enigma della Storia

Indagare sulla valenza culturale del monachesimo latino nella storia europea in un breve arco di tempo—i secoli che girano attorno all'inizio del secondo millennio—equivale praticamente a verificare il significato culturale del Cristianesimo in una epoca difficile. Ovviamente, con le riserve che si impongono in tali analisi fenomenologiche, per molti secoli, e senz'altro fino al secolo XII, il monachesimo era l'unica forma di vita religiosa; e questa, per di più, corrispondeva ad un intento fondamentale: realizzare una forma specifica, assoluta, di impegno cristiano[1]. Una certa separazione dall'ambiente circostante e un orientamento verso la contemplazione del Divino ne sono gli elementi più caratteristici. In modo più generale, il fine del monachesimo non è l'azione, e pertanto l'impegno culturale non determina la finalità delle comunità e dei singoli monaci. Forse questa è una schematizzazione vicina alla caricatura, ma non si può riassumere, sotto il profilo di una storiografia rigorosa della civiltà, ciò che è realmente avvenuto in questa polvere di case, di celle, di priorati, di abbazie. Ma rimane accertato un elemento decisivo: vivendo in uno stato di «marginalità», il monachesimo non è tuttavia estraneo all'evoluzione della società. Sfruttando due elementi importanti della sua struttura basilare—il lavoro e la *lectio divina*—, i monaci sono integrati in attività lavorative simboleggiate in modo esemplificativo dall'aratro e dal calamo. L'agricoltura e la scrittura sono i due principali poli della loro presenza materiale: impegni dovuti, senz'altro, alle necessità della sopravvivenza sociale, ma senza piani prestabiliti e omogenei. Si tratta sempre di realizzazioni occasionali, dovute alla presenza di personalità eccezionali, suscitate da condizioni particolarmente favorevoli. Un solo monaco «colto» è spesso il risultato di persistenti sforzi personali e comunitari, quasi un iceberg in un mare umano grigio!

Essendo poi un modello sociale specifico situato dentro la Chiesa medioevale, il monachesimo, a livello di progetto e di utopia, sta in contrasto con le finalità della società in cui è immerso, poiché é orientato sulla trascendenza. Quindi non gli si riscontra mai, nella sua lunga storia, un progetto, confessato o no, di trasformazione della cultura, e nemmeno di creazione

della cultura. Con maggiore probabilità di avvicinamento della realtà storica, si potrebbe attribuire all'antico monachesimo europeo un ruolo, sempre limitato, di salvataggio di alcune manifestazioni di cultura e di tecniche culturali. Compito dunque occasionale, non ideato dalla Sede Apostolica, e non imposto dall'autorità civile; cadono pertanto tante immagini romantiche, elaborate durante il secolo XIX, specialmente dai restauratori di alcune congregazioni monastiche che crearono un pesante mito di «benedettinismo», erronea chiave di lettura del ruolo sociale e culturale dei monaci medievali.

Il funzionamento di questo rapporto con la vita si iscrive nel dinamismo, lento e monotono, di una osservanza quotidiana attentamente descritta nei «consuetudinari» (*Consuetudines*) e nelle «usanze» (*liber usuum*), che interpretano o modificano le disposizioni generiche della *Regola dei Monasteri* di san Benedetto. Il tempo è strutturato in modo minuzioso, ma le ore lasciate alle attività tipiche della «intelligenza culturale» sono ridotte, mentre gli impegni della «intelligenza orante» ricevono uno spazio temporale più consistente[2]. La stessa Regola di san Benedetto non prevede scelte operative di accentuato tipo culturale; il monastero non è una accademia delle scienze, un laboratorio paleografico, una azienda agricola, un ente assistenziale, un centro di accoglienza o una comunità terapeutica... Il lavoro culturale non è istituzionalizzato. I monasteri medievali non hanno mai sognato di attuare il programma erudito prefisso da Cassiodoro († ca. 575) per il suo cenobio di Vivarium (Squillace), in Calabria[3], e non hanno immaginato di intraprendere realizzazioni editoriali di ampio respiro, come invece avverrà nei secoli XVII e XVIII, forse ancora nel XX secolo; fenomeni come le congregazioni benedettine di S. Maur e di S. Vanne, o una abbazia creata per l'edizione scientifica di testi biblici, sono elementi storici inimmaginabili nell'alto Medio Evo.

Sarebbe una interpretazione artificiale applicare al monachesimo la qualifica moderna di «ruolo sociale», di «prestazioni culturali». Il monaco e il monastero non intendono corrispondere a necessità della società e della Chiesa dei secoli X-XII, e le loro attività non sono neppure l'attuazione di una finalità prestabilita o l'occupazione di un settore professionale determinato. La funzione lavorativa dei monaci non è un impegno sostitutivo: essa non pretende supplire a determinate deficienze dello Stato feudale o della Chiesa, in particolare nel campo dell'attività intellettuale. Essendo una società in continuo divenire, il gruppo monastico non sta in riferimento ad un passato considerato nella sua valenza normativa, ma prolunga una presenza carismatica intensamente umana, spesso assai imperfetta, ma che volge periodicamente lo sguardo verso il tipo profetico della primitiva comunità apostolica di Gerusalemme. I secoli che costituiscono il punto focale della presente indagine, non sono automaticamente uno specchio luminoso. E tuttavia il Romanticismo non esiterà a trasfigurare questo periodo storico: la retrogressione ha quasi «sacralizzato» una realizzazione momentanea, elaborando un «tipo» di monachesimo e una tipologia di monaco che corrispondono più al mito che alla sostanza del fenomeno rintracciato dalla documentazione sussistente.

I segni di una primavera

Dopo Carlomagno si entra nella sostanza della *christianitas*, in un singolare incontro tra il

regnum e il *sacerdotium*. Nel 910, Guglielmo d'Aquitania fonda Cluny, in Borgogna. Cluny sta all'inizio di un movimento di rinnovamento, ne accentua alcuni elementi che saranno poi assunti dal programma riformatore del papa Gregorio VII († 1085) e dei monaci assunti all'episcopato o al pontificato romano. L'influsso di questo cenobitismo è rapido: le Gallie, la Germania, la Spagna, l'Italia sono raggiunte dallo stile cluniacense. Accanto ad uno «stile» di osservanza, si propaga un «concetto» di clero e di laicato, con una rinnovata insistenza sulla libertà della Chiesa (contro le investiture laiche), sulla povertà, sulla dignità del clero e del matrimonio. È un approfondimento della vita cristiana, un aggiornamento della religiosità cristiana. Alcune iniziative, di ispirazione cluniacense, incontrano un successo suggestivo: è il caso della *Pace di Dio*, movimento promosso a difesa delle popolazioni inermi[4]. Il primo giuramento di pace è del 990, a Narbona. Si proclama l'inviolabilità di alcuni luoghi (chiese, mulini, campi di cereali) e gruppi di persone (religiosi, commercianti, contadini). Il movimento è rafforzato dalla «*Tregua Dei*», che è la consacrazione alla pace di determinati periodi e giorni (domeniche, giorni festivi; giorni commemorativi della Passione in ogni settimana; quaresima, avvento).

Il movimento cluniacense tende ad elevare lo spirito della cavalleria. Dall'ideale del *miles Christi* impegnato nelle crociate—e non si può dimenticare che l'abate di Clairvaux, S. Bernardo, predicò la seconda crociata negli anni 1147-1149—fino alla concezione dell'eroe incaricato di difendere il debole (il povero, la vedova, l'orfano): l'evoluzione è convincente, e la guerra all'infedele sarà poi sostituita dall'impegno per il povero. Questo ideale si proseguirà negli Ordini cavallereschi che congiungono lo spirito religioso e l'ideale cavalleresco. Lo stesso Bernardo scrive la lode dei Templari e si interessa all'Ordine di Calatrava[5]. Tutto è un programma a difesa dei pellegrini e degli Stati cristiani d'Oriente.

Si crea poi una rete di chiese rurali dipendenti dai monasteri. Specialmente in Normandia le campagne sono inquadrate, dal punto di vista religioso, dai monasteri, e questa «politica» è appoggiata dai duchi di Normandia[6].

L'ideale cluniacense è rinnovato e ripreso con energia da Cîteaux. I Cistercensi sono fautori della linearità dell'osservanza della Regola benedettina; se il lavoro agricolo viene loro addebitato come merito singolare, poiché hanno contribuito in modo stupendo al dissodamento dei campi in Francia e in Germania, l'arte e la scienza invece passano in secondo piano. Ma ormai il monachesimo non svolgerà più un ruolo creatore e iniziatore. La rigenerazione della vita religiosa, con l'accentuarsi di alcuni temi (la predicazione, la povertà) si ritrova in altri gruppi, come gli Umiliati. La creazione di un nuovo monachesimo, una vita religiosa che vuol rimanere povera e oscura, cioè «minore», è concepita da Francesco d'Assisi (1181-1226). Un movimento semplice e genuino, come il primo francescanesimo, accentuerà in un secondo momento alcune tendenze, e ne risulterà una vivace polemica con la Chiesa istituzionale: gli emblemi di queste tensioni sono i Fraticelli e gli Spirituali. Nel secolo XII, il monachesimo assisterà ad una ultima fiammata: quella calabrese, di Gioacchino da Fiore (1130-1201), che interpreta l'evoluzione della Storia in tre età. Chiesa e Stato saranno coinvolti in questa mistica lettura del tempo: l'età del Padre (simboleggiata dalla Legge) e del Figlio (attuata nella Chiesa cristiana) sarà superata da quella dello Spirito: sarà la fioritura di una Chiesa spirituale e non gerarchica, per merito di un monachesimo purificato.

Nell'ambito della cultura europea, questo tema apre un'epoca di intuizioni apocalittiche e escatologizzanti, fino a costituire la spinta per movimenti sociali riformatori e per ribellioni di contadini e di artigiani. Questo stile monastico, spiritualista e gioacchimita, nutrirà Dante, Cola di Rienzo, Girolamo Savonarola. È una pagina di cultura non più regionale, ma destinata a sconvolgere tante antiche certezze del feudalismo a livello europeo, fino ad influenzare anche l'arte (basta ricordare il significato di un Giotto!).

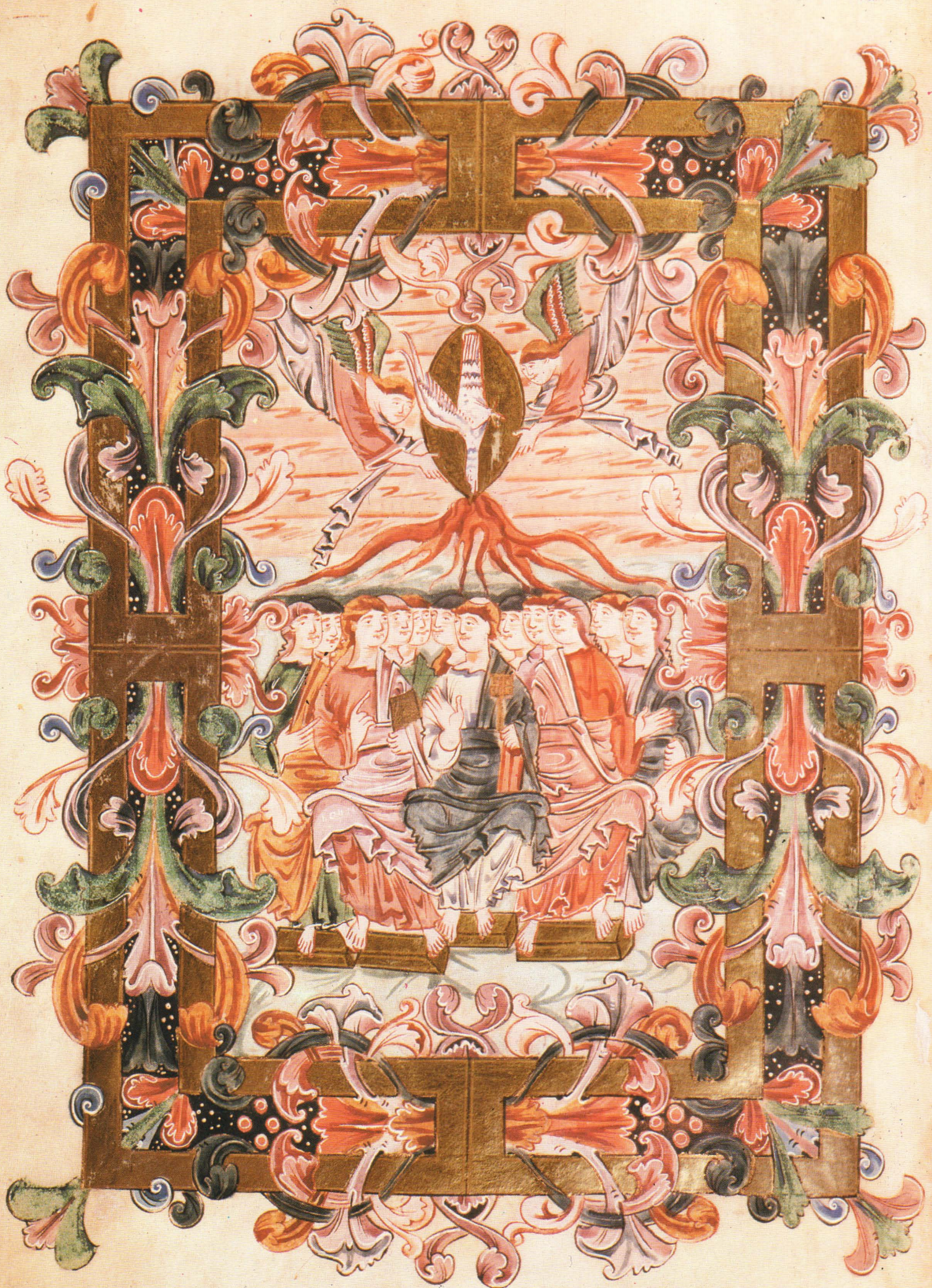
I Cistercensi e i Francescani, più tardi i Domenicani, saranno i promotori della Inquisizione, nei secoli XII e seguenti. È un impegno dottrinale che sottolinea una certa consapevolezza del pericolo sociale delle eresie a livello continentale. In modo speciale, i Catari venuti dall'Oriente rifiutano le istituzioni ecclesiastiche (accanto ad altre deformazioni dottrinali); la feroce crociata albigese (1209-1229) sarà all'origine della decadenza della civiltà provenzale. Ma ormai si entra nel basso Medio Evo, e l'età del monachesimo è superata. Il letterato non sarà più il monaco o il chierico; il centro di cultura non è più la scuola monastica, creata in epoca carolingia, e neppure la scuola cattedrale o canonicale, bensì l'università.

La tradizione della scuola

Il monachesimo è essenzialmente conservatore; si affeziona facilmente a tradizioni nate per necessità contingenti. In questa prospettiva occorre interpretare il fenomeno delle scuole monastiche nate durante il periodo carolingio[7]. All'epiteto «carolingio» è stato frequentemente accomunato un preciso disegno culturale e scientifico, in cui sarebbe coinvolto tutto l'ulteriore sistema claustrale. Indipendentemente dalla volontà dei sovrani della dinastia carolingia per quanto si riferisce alla restaurazione delle scuole popolari o allo sviluppo della «scuola palatina», sono stati anche attribuiti ad epoche precedenti episodi e altri elementi determinanti avvenuti in tempi ulteriori, nel settore del monachesimo. La situazione scolastica carolingia è trasferita, in modo anacronistico, ai secoli IV e successivi, di cui san Benedetto sarebbe pure un elemento di trasmissione. La scuola del Palazzo di Aquisgrana viene «indovinata» già in precedenza. La monumentale *Histoire littéraire de la France* ascrive tra gli studenti di quella scuola i nomi più famosi dell'agiografia monastica merovingia[8]. Dom Pitra, nella sua *Histoire de saint Léger, évêque d'Autun et martyr, et de l'Eglise des Francs au septième siècle*, intravvedeva già nella scuola palatina una specie di accademia di dotti e di santi: «Era come una alta scuola dove

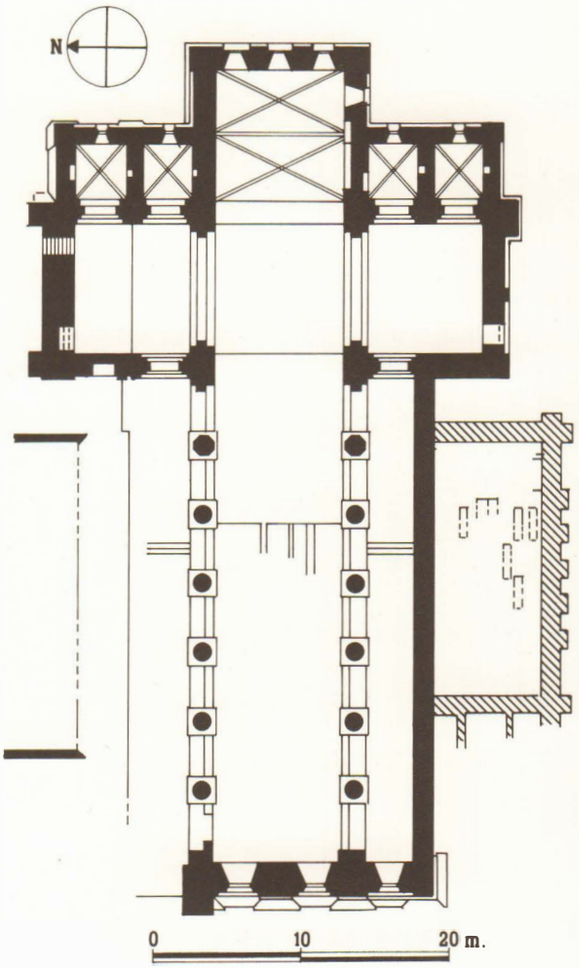
Didascalie delle tavole a colori

211. *Oxford, Bodleian Library. Ms. Junius 27, f. 118: iniziale ornata: Davide e i leoni*
212. *Rouen, Bibliothèque Municipale. Ms. Y 6,* Sacramentario di Winchester, *f. 84v.: la Pentecoste*
213. *Rouen, Bibliothèque Municipale. Ms. Y 6, f. 33: l'annuncio ai pastori*
214. *Oxford, Bodleian Library, Ms. 293,* Salterio di Huss, *f. 8: Annunciazione*
215. *Oxford, Bodleian Library, Ms. 293. f. 15: la Vergine e il Bambino*
216. *Oxford, Bodleian Library, Ms. 293, f. 9v.: l'Adorazione dei Magi*
217. *Oxford, Bodleian Library, Ms. 293, f. 10: la Fuga in Egitto*
218. *Oxford, Bodleian Library, Ms. 293. f. 10v.: la Presentazione al Tempio*



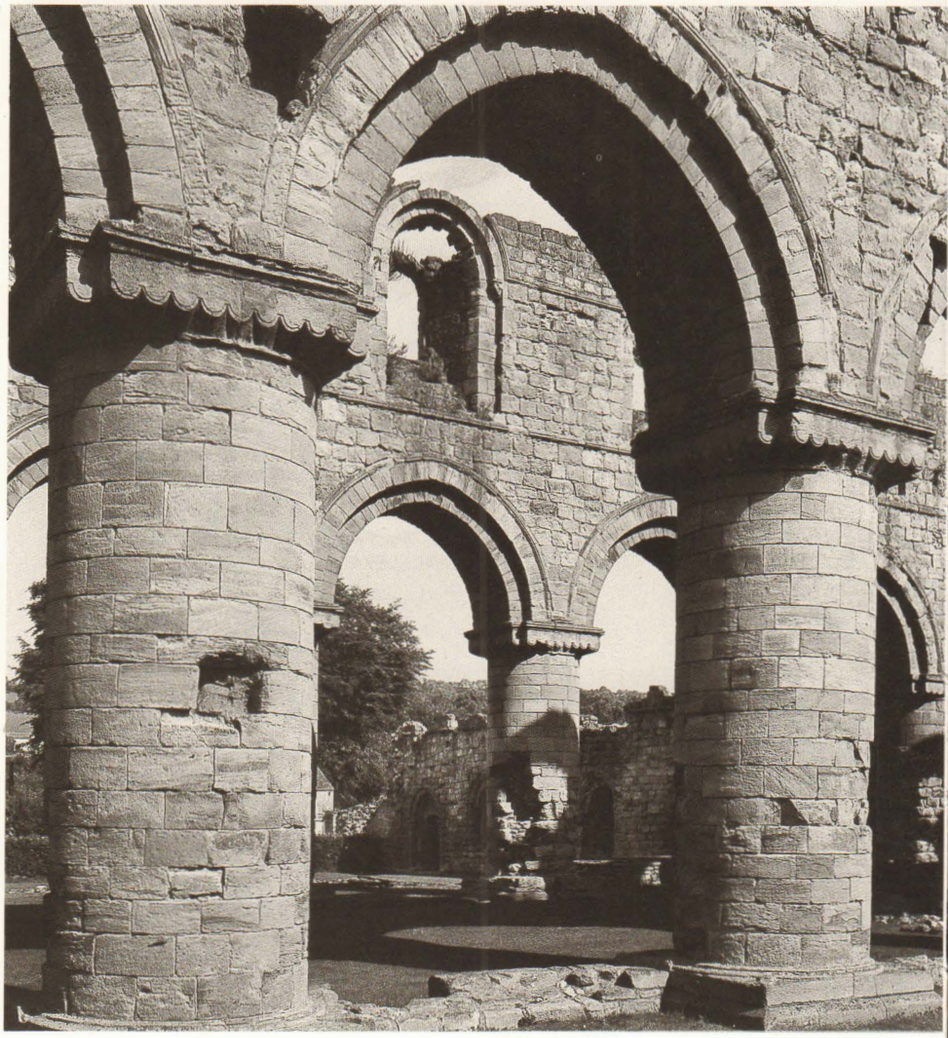
BUILDWAS (INGHILTERRA), SANTA MARIA

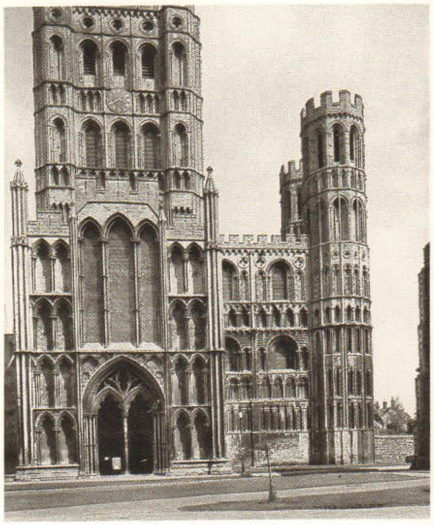
Nella pagina precedente:
219. Le rovine della chiesa viste da nord-est



220. Planimetria della chiesa
221. L'interno della navata e del coro
222. L'interno della navata meridionale

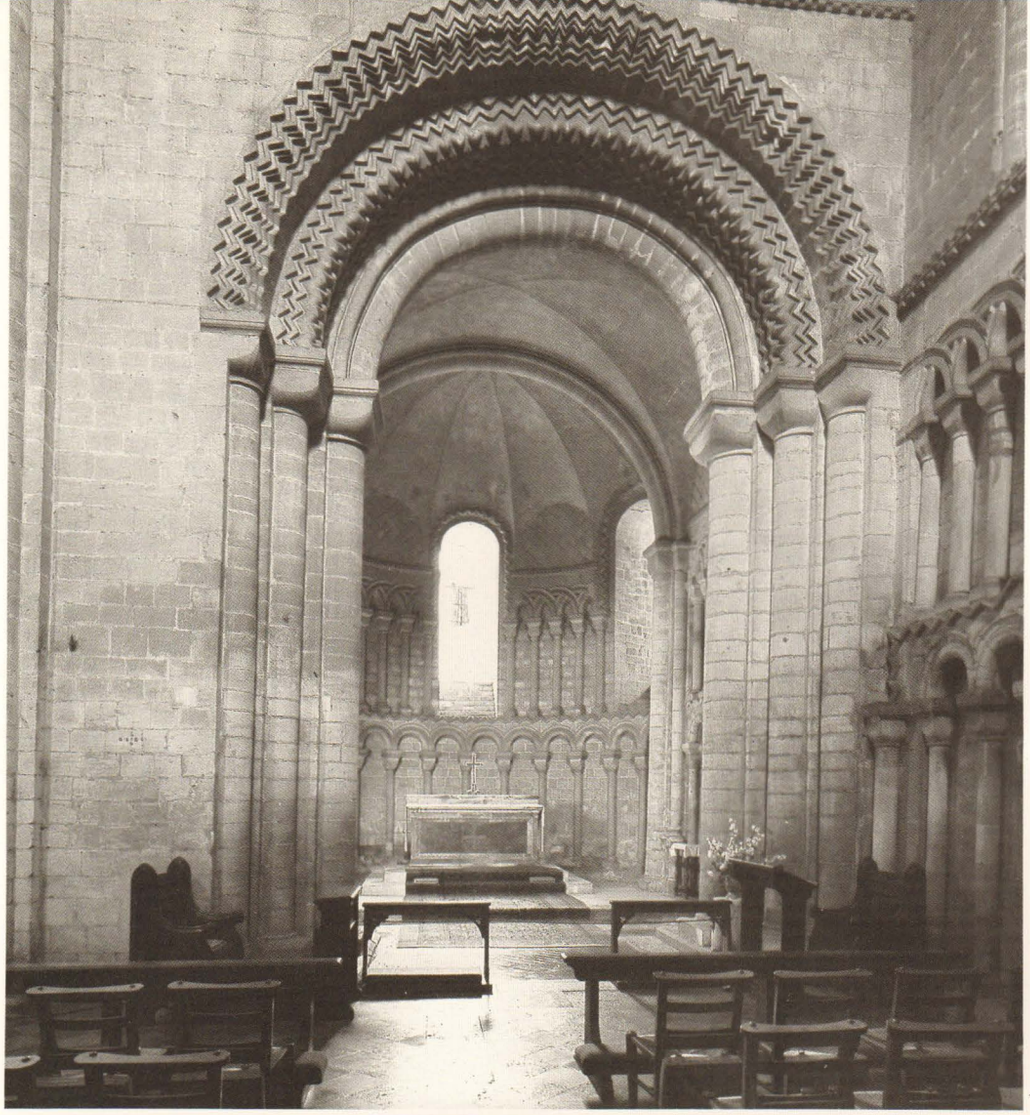
Nella pagina accanto:
223. La chiesa e i resti degli edifici conventuali visti da nord-est
224. L'antico chiostro. Sullo sfondo le finestre della sala capitolare e le rovine della chiesa

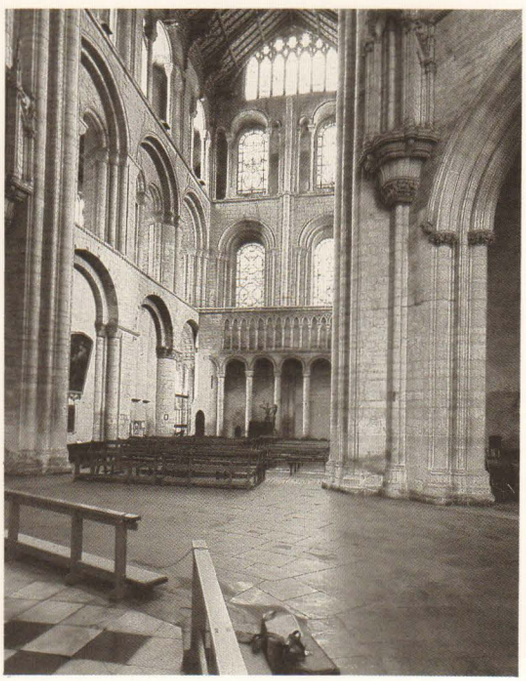


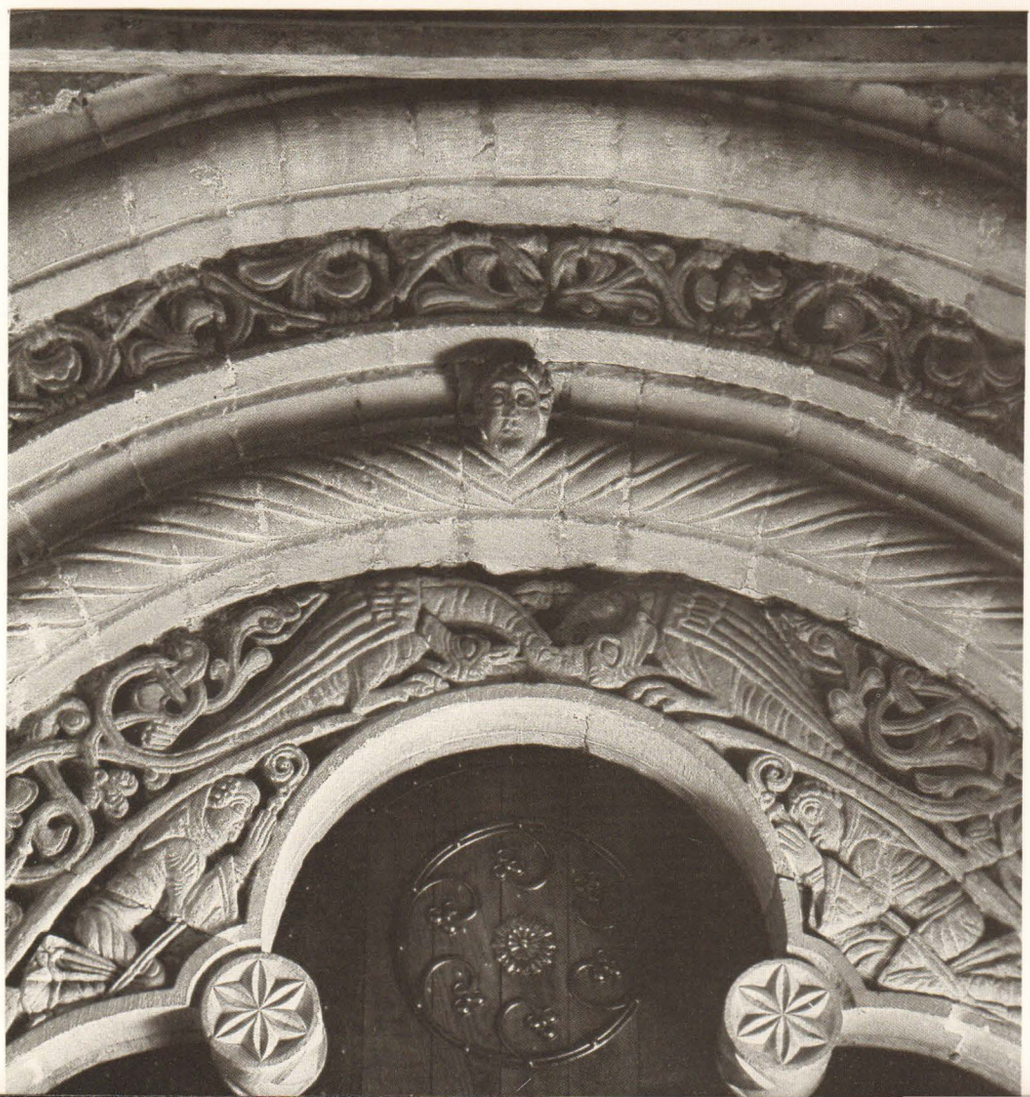


ELY (INGHILTERRA),
CATTEDRALE

225. La facciata occidentale
226. L'interno dalla crociera del transetto







227. L'absidiola orientale del transetto occidentale
228. Particolare del portale meridionale, che dà accesso al chiostro
229. Il braccio meridionale del transetto

Nella pagina accanto:
232. Le finestre della sala capitolare aperte sul chiostro

FOUNTAINS (INGHILTERRA), SANTA MARIA

230. Le rovine dell'abbazia da nord-est
231. L'antico ponte e le rovine della foresteria

Nella pagina seguente:
233. La facciata della chiesa
234. La crociera del transetto e la navata della chiesa viste dal coro
235. La sala capitolare
236. L'antica cantina

la scienza del tempo si insegnava in un grado superiore. Dopo aver esaurito l'educazione paterna delle famiglie senatoriali e l'arte dei retori e dei grammatici, vi si veniva per il perfezionamento al palazzo; i più abili vi trovavano rivali e combattimenti degni di loro[9]». Un altro studioso, A. F. Ozanam, ripete questa teoria con un abile riferimento a parecchie *Vite* di santi dei secoli VI e VII, cosa già indicata dal Pitra[10]; il risultato è una anticipazione di due secoli della Rinascita carolingia! Non è fuori argomento rammentare queste deduzioni, perché per molto tempo, se non addirittura fino ai nostri giorni, esse costituirono l'interpretazione più «ricevuta» della realtà monastica, fino a presentarsi in modo quasi mitico.

Non si ricorderà qui la politica scolastica e culturale dei Carolingi; alcune indicazioni basteranno. Nel 789, Alcuino esprime in questi termini il pensiero di Carlomagno: «In ogni diocesi, in ogni monastero si insegnino i salmi, il canto, il computo, la grammatica; si abbiano libri accuratamente corretti»[11]. Da questa prescrizione prendono vita numerose scuole distinte in tre categorie: scuole cattedrali e collegiali, scuole monastiche, scuole parrocchiali. I monaci non sono dunque soli ad insegnare! Tuttavia, questo piano di scolarizzazione rimase, in gran parte, lettera morta. Ci sono testimonianze occasionali di Lupo di Ferrières e di Scoto Eriugena, per citare due esempi. «Non offrono una testimonianza sul livello generale del loro tempo»: asserisce P. Renucci in un attento esame della cultura monastica nei suoi rapporti con il mondo feudale, e prosegue: «... la vita intellettuale è sempre confinata essenzialmente nei monasteri e nei ranghi superiori della gerarchia ecclesiastica»[12]: quindi questa scolarizzazione non raggiunge effettivamente i livelli più «bassi» della società. Nel 787 Carlomagno aveva chiesto a Bengul, abate di Fulda, di impegnare i monaci nell'insegnamento[13]. Nell'813 il concilio di Magonza prescrive che i fedeli inviino i loro figli a scuola, sia nei monasteri, sia presso i sacerdoti per impararvi la fede cattolica[14]. Questa disposizione spinge quindi alla conoscenza del catechismo, non alla cultura vera e propria (per lo meno non alla cultura di tipo scientifico). È una situazione ormai verificatasi da parecchi secoli: tali scuole sono «pre-monastiche», cioè destinate a preparare i ragazzi a diventare monaci. È il caso che si verifica ancora nel secolo XII a Cluny. A giudizio di un ottimo conoscitore del medio evo monastico, «non ci sono scuole monastiche, a dir il vero, non ci sono nemmeno scuole nei monasteri, ma nel momento in cui i monaci lavorano o leggono, i futuri monaci imparano a leggere, niente di più»[15]. La piccola scuola claustrale era riservata ai soli «*oblati*», per disposizione dell'imperatore Ludovico, nell'817: «Ut scola in monasterio non habeatur nisi eorum qui oblati sunt»[16]. Questa disposizione non fu sempre rispettata. Ebbe vigore per parecchi secoli (cioè fino al secolo XII) l'usanza di mantenere e di educare in monastero i figli dei benefattori principali: tra questi *nutriti*, si ricorda il futuro re Luigi VI di Francia (1081-1137), educato nell'abbazia parigina di Saint-Denis. Questa prescrizione di Aquisgrana ricevette dunque interpretazioni contrastanti. Alcuni pensarono che, in questo modo, avveniva una distinzione tra scuola claustrale (riservata agli «*oblati*») e scuola esterna (per gli altri ragazzi non destinati alla professione monastica). Altri opinarono, forse più giustamente, che una decisione del genere, ispirata da Benedetto di Aniane († 821), a sua volta fonte ideologica del monachesimo cluniacense, intendeva liberare i monasteri da impegni troppo gravosi e ritenuti incompatibili con una determinata concezione dello stato monastico[17]. Pochi monasteri hanno una scuola esterna di quel genere, fin dal secolo IX: Le Bec, Fleury, S. Remigio di Reims, S. Vaast di Arras, S. Germano e S. Vittore di Parigi. Parecchi cenobi, nei

secoli IX e X, si trasformeranno in chiese collegiate affidate a canonici regolari, che vi aprono scuole per *pueri et adolescentes*[18].

Verso la fine del sec. IX o l'inizio del X, La *Regula solitariorum*, di Grimlaico, eremita in Lorena, non è favorevole all'apertura di scuole da parte degli eremiti: questi possono avere, al massimo, tre discepoli; ma, a leggere bene il testo della Regola, si tratta di novizi, non di studenti[19]. A S. Gallo, nel sec. X, la reclusa Wiberada svolge occasionalmente una funzione di direzione spirituale: così è riferito nella *Vita di S. Udalrico* († 973); ma non è un incarico di insegnamento[20]. Nello stesso monastero, Notkero (ca. 840-912) redige un programma di cultura classica, profana e religiosa per un laico, dal titolo *Notatio de viris illustribus*[21]. Per ogni libro biblico, sono indicati autori patristici adatti per la sua spiegazione. Accanto alla formazione biblica e patristica, si insegna anche un campionario di altre scienze: poesia e grammatica, agiografia pure, e storia della Chiesa.

Contrariamente a tante affermazioni ormai assunte a luoghi comuni, occorre ripetere che i monasteri svolgono allora «una funzione di conservazione»[22]; dal secolo IX alla metà dell'XI, «è male attestata l'esistenza di vere scuole monastiche, la presenza di scuole episcopali, di cui pure si fa menzione in vari testi, offre scarsa e incerta materia di riflessione allo storico»[23]. Corrisponde parzialmente alla nostra personale osservazione dei fatti quanto scrive P. Renucci: «Posta a confronto con il mondo circostante, la cultura monastica si rivela per quello che é: ripetitiva, ossessiva, potentemente univoca, atta a servire e a dirigere l'azione, più che a promuovere la speculazione originale. È una cultura di esclusione di massa, che—ad eccezione di quello che utilizza a proprio modo per fini propri—destina al silenzio le grandi voci pagane, opprime indistintamente gli infedeli più diversi, pone al bando ogni problematica come ogni inquietudine del pensiero. Formata e impartita a base di recitazioni scritturali, di liturgia, di narrazioni agiografiche, secondata piuttosto che ostacolata dalla rarità dei testi, questa cultura ha maturato entro le cinte dei monasteri una cultura di combattimento, in un primo tempo provata nella sua resistenza all'aggressione dei barbari, poi capace di giustificare e animare la lotta offensiva della cristianità»[24].

«*Lectio*» *e grammatica*

L'impressione d'insieme, per i secoli X-XII, comunica una idea tranquilla, poco vistosa o brillante, del livello culturale dei monasteri e del loro influsso sul mondo occidentale. «Sempre difetto fanno invece le prove di un'attività pedagogica nettamente organizzata e aperta verso l'esterno nelle principali abbazie italiane del tempo: quella di Bobbio, di Farfa, di Nonantola, della Novalesa, ecc. Certamente vi si formano copisti, commentatori della Scrittura, predicatori, miniatori; meno sicuro è il fatto che l'istruzione inseparabile da queste attività venisse largamente impartita fuori dalla comunità dei chierici. In una società dominata dai privilegi e dagli esclusivismi, poteva esistere anche fra i religiosi qualche ripugnanza a divulgare ciò che costituiva una parte importante del loro prestigio e li rendeva in molti casi insostituibili per i laici. Comunque, se i conventi non ebbero scuole pubbliche, non produssero molti allievi fecondi nella società laica: lo attesta la scarsezza della produzione scritta fuori degli ambienti ecclesia-

stici, anche quando si attribuiscano a laici alcune opere anonime, in cui non è rigorosamente dimostrabile l'impronta monastica»[25].

In alcuni monasteri, si riesce a offrire ancora una buona cultura. In Irlanda, Armagh è attiva nel X secolo, come pure Glastonbury per i figli dei nobili[26]. In Spagna, S. Juan de la Peña, dal X secolo, e S. Millan de la Cogolla, nell'XI secolo[27]. A Saint-Evroul, in Francia, dopo la distruzione del monastero nel X secolo, l'antico priore, Ascelino, raggruppa nelle rovine alcuni ragazzi, ai quali egli insegna «*communes litteras, ut in illo loco quotidianum Deo servitium exsolverent*»[28]. Si tratta dunque, nuovamente, di un insegnamento destinato a facilitare la vita religiosa, *quotidianum Deo servitium*, intesa per lo meno nei suoi elementi spirituali; sarebbe perciò sbagliato vedere qui un abbozzo di scuola elementare o media. Invece, a Saint-Riquier, monastero noto anche sotto il nome di «Centula», la cronaca del monastero asserisce che la comunità educava un centinaio di *pueri*: «*Centum etiam pueros scholis erudiendos sub eodem habitu et victu statuimus, qui fratribus per tres choros divisis in auxilium psallendi et canendi interst...*»[29]: la spiegazione, presentata dal cronista, chiarisce ogni dubbio: questi «*pueri*» sono un sussidio per l'esecuzione della liturgia! Sempre nel X secolo, a Saint-Riquier, l'abate Engelramo continua ad insegnare, malgrado il lavoro del suo incarico[30]; era uomo colto, *liberalibus studiis ornatissimus*, che ebbe discepoli di rango, tra i quali Guido, vescovo di Amiens († 1075-1076), Drogone, vescovo di Thérouanne († 1078). Engelramo conferì prestigio alla sua comunità: «*Profertur magnae scientiae praecipuum margaritum, reparantur libri, conscribuntur necdum conscripti, educantur pueri, dispertiuntur quamplurimis sapientiae thesauri, illustratur patria, et ab omnibus circumquaque felix vocatur Centula, quae tanto praesagiebatur patre*»[31]. Il tono ditirambico di questo elogio suscita qualche perplessità; ma l'insistenza sul fervore intellettuale della comunità sembra corrispondere al vero, specie in merito all'attività dello scriptorium e all'arricchimento della biblioteca.

Abbone († 1004) insegna a Fleury la grammatica e il canto, poi completa la sua formazione a Parigi e a Reims. S'interessa di filosofia e di astronomia, di retorica e di geometria, di agiografia e di diritto canonico. Questo ventaglio di orientamenti evidenzia l'estensione degli interessi di un monaco e di un maestro. Nel 1031, durante la prima sessione del sinodo di Limoges, Abbone sarà denominato «il maestro più famoso di tutta la Francia»: «*Abbo florentissimus philosophia, quem multi vestrum noverunt, et omni divina et saeculari auctoritate totius Franciae magister famosissimus*»[32]. Il fenomeno è più unico che raro...

Una della realizzazione più singolari, dal X secolo, è il già citato monastero di Cluny, la cui attività culturale è spesso ignorata dagli storici moderni[33]. Ovviamente, quando si accenna a «Cluny», non si può attribuire a tutti i monasteri di quell'Ordine quanto venne effettuato nell'abbazia della Borgogna; bisognerebbe poi distinguere attentamente le varie epoche della sua esistenza plurisecolare. Gli abati Oddone († 942), Maiolo († 994), Odilone († 1049), Ugo († 1109), Pietro il Venerabile († 1156), per citare la prima generazione soltanto, sono noti per l'interesse offerto alla biblioteca e all'impegno intellettuale svolto in comunità. Oddone si era formato a Tours; quando entrò a Cluny, vi portò 100 manoscritti: non si tratta solo di un fatto di singolare significato economico! L'agiografia cluniacense—le Vite dei grandi abati, il *Liber miraculorum* di Pietro il Venerabile—riprende i soliti luoghi comuni circa la pericolosità dei classici: Oddone stesso resiste alla tentazione di leggere Virgilio![34] Ma la biblioteca claustrale

conta, accanto ai Padri della Chiesa, anche Tito Livio. Il monastero è un centro culturale? No, nel senso attuale del concetto. Pier Damiani († 1072), l'austero fondatore di Fonte Avellana, vi invia il suo nipote Damiano, ancora *adolescentulus*, e chiede all'abate Odilone di rinviarlo più tardi in Italia in compagnia di due spose, il trivio e il quadrivio: «*ad propria postmodum cum gemina trivii, vel quadrivii uxore remittet*»[35]. La formazione era senz'altro solida; altrimenti non si capisce perché dall'Italia un giovane sarebbe stato inviato a studiare in Borgogna, in quell'abbazia già nota per aver creato uno «stile» conventuale, considerato come il prototipo del monachesimo liturgico (un monachesimo di culto!) molto distante o opposto ad un monachesimo culturale (un monachesimo di cultura!). Tesi strana, poco verificata nei fatti e nei documenti...

Cluny non ebbe mai una scuola esterna; l'unico elemento positivo al riguardo è questa presenza di 6 «*pueri*» al massimo, di cui parlano le *Consuetudines* redatte dal monaco germanico Ulrico o Udalrico († 1093)[36]. Cluny non ebbe mai una scuola «laica», vera e propria. Lo stesso Ulrico si lamenta che, in passato, troppi nobili consideravano il monastero come una specie di deposito per sbarazzarsi dei loro figli non graditi (forse non necessari per assicurare la continuità del lignaggio e, pertanto, nocivi per l'integrità del patrimonio di famiglia); e riprendendo l'immagine biblica del nido, esclama: «*nidum sibi providere ubi reponant pullos suos abortivos velut exhaereditatos*»[37]. La presenza di tali giovani in comunità, sprovvisti di vocazione, era una causa di pesantezza e di decadenza. Ma per il gruppetto dei 6 ragazzi ammessi in monastero, le premure sono continue in chiesa, in refettorio, in dormitorio. E Ulrico manifesta la sua approvazione con un elogio senza riserve: «*Saepenumero videns quo studio die noctuque custodiantur, dixi in corde meo difficile fieri posse ut nullus regis filius maiore diligentia nutriatur in palatio quam quilibet minimus in Cluniaco*»[38]. Però, a giudizio dello stesso estensore del consuetudinario, la comunità non si dedicava ad un lavoro impegnativo: «In verità, il lavoro che ho notato più spesso consisteva nello sbucciare le fave novelle e non ancora completamente mature, o nello strappare le erbacce inutili in giardino, che soffocavano le erbe buone, e talvolta anche nell'impastare il pane»[39]. È una attività di giardinaggio e non di vera agricoltura, a cui si aggiungevano le solite occupazioni conventuali; oltre la citata panificazione, la manutenzione e la pulizia degli edifici impegnavano la comunità. L'abate Pietro il Venerabile, scrivendo a San Bernardo, riteneva che il primo lavoro monastico fosse l'impegno intellettuale: «*orando, legendo, psallendo*»[40]. Forse il quoziente intellettuale limitato dei monaci vietava di dedicarli a mansioni intellettuali più elevate?...

In monastero, l'uso di offrire i bambini «*ab ineunte aetate*», scrive il monaco Guiberto di Nogent († 1124), non presenta buoni frutti: «*infra coenobiorum septa remissiore studio victitabant*»[41]. Ormai l'insofferenza nei confronti di quell'usanza è evidente, perché questi uomini non chiamati a quel genere di vita rovinavano la comunità. Progressivamente, questa «allergia» alle scuole si diffuse, e si perdette pure di vista la motivazione primitiva di quella struttura, al punto che l'attuale congregazione benedettina di Solesmes, erede di Cluny e di S. Mauro, si dichiara contraria all'insegnamento, per asserita incompatibilità con uno stile di vita «contemplativo»...

Per manifestare la sua stima nei confronti degli alunni cluniacensi, l'abate Pietro il Venerabile († 1156), tra gli Statuti promulgati nel 1146 (dopo 24 anni di lavoro, di esperienza e di

riflessione), concede loro il libero accesso alle dignità e agli incarichi conventuali, da cui erano probabilmente esclusi[42]. Dall'inizio del secolo XII, le pergamene di Cluny segnalano un certo numero di *magistri* e di *grammatici*[43]. E non senza motivo la biblioteca conventuale, secondo un inventario dello stesso secolo, contiene quasi cento volumi di arti liberali, di cui una ventina di opere grammaticali: segno dell'interesse per quel genere di cultura (forse di tono più conservatore che innovatore!)[44]. Ma allora si sviluppano altre scuole, in altri ambienti, e il monachesimo non partecipa più, in prima persona, allo sviluppo e alla trasmissione della cultura[45]. Il suo orizzonte scolastico e scientifico si chiude sulle strette necessità della pedagogia claustrale e prevalentemente in ordine alla liturgia, con le relative osservanze: *lectio divina*, intelligenza della Bibbia, familiarità con i Padri della Chiesa, ecc.

La pedagogia scolastica

Una moltitudine di iniziative minori e di realizzazioni secondarie costituisce l'apporto del monachesimo alla società dell'alto medio evo. Quanto fu constatato per i secoli IX e X, ottiene maggiore conferma quando inizia il secolo XI e si giunge al XII[46]. I monasteri conservano la loro fisionomia: Cluny, Montecassino, Subiaco, Montserrat, ecc. Le osservanze sono fissate, e non risulta altro contributo alla storia se non quello della regolarità quotidiana, nell'ambito delle varie forme di feudalismo. Le scuole delle cattedrali e delle città sono in primo piano, di livello superiore a quello dei monasteri; lo studio delle arti liberali trova una nuova vitalità a Chartres, a Orléans, a Parigi, a Bologna[47]. Non dobbiamo lasciarci prendere dalle espressioni ditirambiche dell'agiografia, in cui si elogia la cultura o la formazione classica dei santi. Nel XII secolo, avviene effettivamente la decadenza delle scuole episcopali, ma anche della metodologia didattica monastica. In modo concreto l'epoca si segnala con il rallentamento del dinamismo dell'istituzione monastica benedettina. Preoccupazioni temporali degli abati e delle comunità (in modo crescente in concomitanza con l'epopea delle Crociate) hanno indebolito la forza di impatto sulla società. Nuovi Ordini religiosi creano una scuola adatta alle esigenze allora emergenti di una società feudale in evoluzione. Il tempo del monaco è finito; incomincia quello dell'universitario. I monasteri non avevano mai accettato la funzione di «scuola pubblica» e non ne hanno mai rivendicato il privilegio.

In alcuni monasteri, ai ragazzi «*oblati*» si insegnano i primi elementi della cultura allora abituale. Così a Montecassino il giovane Tommaso dei conti d'Aquino († 1274), e prima di lui, il futuro papa Gelasio II († 1119), già Giovanni Caetani, ricevono la loro iniziazione alla cultura latina. Grandi maestri sono segnalati: a Stavelot, Teoderico di Lobbes, Mascelino di Gembloux e Reinholdo; a Gembloux, Sigeberto; a Lobbes, Erigero e Teoderico diventato in seguito «*scholasticus*» a Fulda... Come in precedenza, si constata l'assenza di un sistema uniforme di educazione o di contributo all'attività culturale.

Anzi! La cultura è ormai vista come un sussidio per la riforma conventuale. Guglielmo di Volpiano († 1031), nel desiderio di arginare e di sopprimere l'ignoranza del clero secolare della Normandia e delle altre regioni della Francia, crea apposite scuole affidate a monaci istruiti e aperte a tutti (servi e liberi). Ma sono scuole di teologia, destinate a preparare un clero colto e

formato per il suo ministero specifico, come risulta anche dal testo stesso: «*Cernens vigilantissimus pater quoniam non solum in loco, sed etiam per totam provinciam illam, nec non per totam Galliam in plebeis maxime scientiam psallendi ac legendi deficere, et annulari clericis, instituit scholas sacri ministerii, quibus pro Dei amore assidui instarent fratres huius officii docti, ubi siquidem gratis largiretur cunctis doctrinae beneficium ad coenobia sibi commissa confluentibus; nullusque qui ad haec vellet accedere prohiberetur. Quin potius tam servis quam liberis, divitibus cum egenis uniforme caritatis impenderetur documentum*»[48].

Oggi la scuola indica un sistema, una struttura di educazione collettiva. Negli antichi monasteri, non vige esattamente questo concetto. Il maestro è un pedagogo spirituale e un educatore; ogni tanto le due funzioni sono distinte. Non è mai il titolare di una «classe» o di una materia scolastica; e oggi vige inoltre la «specializzazione» personale o istituzionale. Il monachesimo non entra in tali categorie... La scuola claustrale non è paragonabile con i moderni collegi che, ancora oggi, sono ospitati nelle abbazie e talvolta destinati a scolari attentamente selezionati: Ampleforth, Downside, Maredsous, Montecassino, ecc. È la continuità di una antica pedagogia: un incontro personale, elaborato sulla fiducia personale e reciproca, nonché sul prestigio personale del maestro. Inoltre, per i candidati alla vita monastica, gli studi sono integrati alla vita monastica, perché ciò che piace a Dio, asserisce una *Vita* irlandese del VI secolo (ma vale anche per i secoli successivi), è «una fede sincera in un cuor puro, una vita semplice piena di pietà, una generosità piena d'amore»[49].

La trascrizione e la lettura della Bibbia sono due elementi decisivi: se la lettura e la scrittura contribuiscono allo sviluppo della memoria, la trascrizione dei testi sacri offre un nutrimento spirituale. Viene così realizzata una formazione completa: un allenamento formale dell'intelligenza, un arricchimento morale e spirituale. È un esempio di acculturazione cristiana, tipico della prassi monastica, dove l'educazione si svolge sempre in un incontro interpersonale e dialogico. Anselmo di Canterbury († 1109), educato nel monastero normanno di Le Bec, invita un abate a non abusare dei mezzi di correzione nei confronti dei «*pueri in claustro nutriti*». L'abate gli confida che questi sono «*perversi et incorrigibiles*», e quindi per migliorarli, «*die ac nocte non cessamus eos verberantes*». A quel punto Anselmo reagisce violentemente: «Voi non cessate di colpirli? E quando saranno adulti, come saranno? Stupidi e bestiali...». Anselmo poi prosegue, spiegando all'abate che una pianta non può essere costretta da tutte le parti, i suoi rami devono potersi estendere e crescere; altrimenti, quale albero ne risulterà? E il suo ragionamento si sviluppa coerentemente: «*Plantati sunt per oblationem in horto Ecclesiae, ut crescant et fructificent Deo. Vos autem intantum terroribus, minis, et verberibus undique illos coarctatis, ut nulla sibi penitus liceat libertate potiri...*». Questa mancanza di libertà provoca atteggiamenti negativi. «*Unde fit, ut quia nihil amoris, nihil pietatis, nihil benevolentiae, sive dulcedinis circa se in vobis sentiunt, nec illi alicuius in vobis boni postea fidem habeant, sed omnia vestra ex odio et invidia contra se procedere credant. Contingitque modo miserabili, ut sicut deinceps corpore crescunt, sic in eis odium et suspicio omnis mali crescat, semper proni et incurvi ad vitia. Cumque ad nullum fuerint in vera charitate nutriti, nullum nisi depressis supercillis, oculove obliquo valent intueri*»[50]. Quando l'interlocutore esprime il parere che questi ragazzi devono essere stancati, Anselmo precisa che ogni età e ogni temperamento sentono l'esigenza di un proprio nutrimento. «*Fragilis autem et adhuc in Dei servitio tenera lacte indi-*

get, mansuetudine videlicet aliorum, benignitate, misericordia, hilari advocatione, charitativa supportatione, et pluribus huiusmodi». Soltanto in questo modo, tutti questi sono acquisiti per Dio. E l'abate riconosce di essersi sbagliato. «*Vere erravimus a veritate, et lux discretionis non luxit in nobis*»[51]. È probabilmente la più simpatica illustrazione della pedagogia monastica; è il frutto di secoli di esperienza benedettina nell'educare i giovani offerti dai loro genitori o entrati spontaneamente in monastero per seguire la propria vocazione.

Verso il rinnovamento

Echternach, S. Martino di Colonia, S. Pietro di Ratisbona, Luxeuil, Bobbio, S. Gallo, Jumièges, Remiremont, Corbie, Reichenau, Fulda, Silos—e tanti altri nomi dovrebbero essere citati—, in qualche momento della loro plurisecolare storia hanno avuto la gioia di conoscere, tra i loro numerosi monaci, un nome, una personalità, una competenza. E da loro è nato un tipo di cultura medievale, che potrebbe essere giudicata più conforme all'ideale evangelico di tanti altri episodi politici o diplomatici in cui furono coinvolti, ad esempio, gli abati di Montecassino e di Cluny, o lo stesso S. Bernardo di Clairvaux.

Dal secolo X, in particolare dalla fine del secolo, il monachesimo cenobitico ed eremitico assume una rinnovata importanza[52]. L'epoca carolingia aveva segnato il predominio del sovrano e del vescovo; col crollo del «mito» carolingio imperiale, avvengono profondi sconvolgimenti politici e sociali che, in realtà, corrispondono ad una vera secolarizzazione, caratterizzata dalla crescente autorità della feudalità. Lo stesso episcopato è contagiato da quella evoluzione; i patrimoni ecclesiastici sono talvolta caduti nelle mani delle famiglie aristocratiche, dilapidati da amministratori ecclesiastici e laici incapaci. Si diffonde una mentalità secolare, che non equivale automaticamente ad immoralità o a indegnità; comunque non è più lo spirito del Vangelo che guida tanti prelati del X secolo. Il clero delle città e delle campagne è poco istruito; lo sforzo iniziato dalla riforma giuridica di Aquisgrana, nei concili dell'816 e dell'817, non ha avuto il tempo di fruttificare. La dinastia carolingia è troppo presto caduta nell'insignificanza. Questi chierici si dedicano ad attività profane; la vita comune, auspicata dai concili regionali del IX secolo, non è entrata nei costumi.

I monasteri sono attivi. Parecchi però sono incorporati nei patrimoni di abati laici, quasi commendatari. Ma questo settore della Chiesa è ancora quello che presenta una onestà significativa. L'osservanza è buona; i grandi centri del secolo IX e del secolo seguente sono efficienti: Farfa e Montecassino, San Gallo e Saint-Riquier, Bobbio e Bury, ecc., vivono nello spirito della Regola di S. Benedetto, interpretata da S. Benedetto di Aniane († 821). Un rinnovato desiderio di austerità, alcune tendenze originali indicano un interesse per l'esperienza monastica antica; il «paleo-monachesimo», di tipo palestinese e egiziano, si trova risuscitato in alcune forme monastiche di stile eremitico: Fonte Avellana, forse la stessa Grande-Chartreuse.

Ma è pure la realtà di un monachesimo ormai implicato nelle strutture temporali: attività amministrative, sfruttamento del patrimonio terriero, impegni diplomatici e funzioni di governo ecclesiastico. Nel X secolo, l'Europa si sviluppa in varie direzioni, spesso contrastanti di fronte all'essenza del Vangelo. Cluny, poi la riforma gregoriana nel secolo XI, i fermenti nuovi

di una religiosità inattesa sono polarizzati dai predicatori delle Crociate, e da altri predicatori itineranti che richiamano le esigenze della povertà assoluta come segno di credibilità dell'annunzio di fede. Le prime fondazioni, che ebbero un influsso positivo e duraturo, avvengono fin dall'inizio del secolo X. Ecco alcuni casi significativi: nel 909/910, Cluny; nel 933, in Lorena, Gorze; nel 950 circa, Brogne; nel 989, Dijon, in Borgogna. Nel 1001, la Normandia vede nascere Fécamp. Il primo documento legislativo del nuovo monachesimo dell'epoca post-carolingia è la *Regularis Concordia*, promulgata dai monasteri inglesi nel 970, per intervento di S. Ethelwoldo, vescovo di Winton († 984).

Queste fondazioni inoltre sono l'inizio di un movimento che si estende all'inizio del secondo millennio. Fruttuaria, in Piemonte, collabora a diffondere le idee nuove in Germania con i monasteri di Siegburg e di S. Biagio. S. Vittore di Marsiglia è il centro di una rete di piccoli centri cenobitici di rinnovamento. È il frutto spontaneo, carismatico, del monachesimo benedettino carolingio; non è il risultato di una programmazione voluta da una qualche autorità centrale statale o ecclesiastica. In questo si ritrova l'intuizione basilare del monachesimo. Probabilmente è questo il fattore privilegiato di rinnovamento, o meglio: di continuità nel rinnovamento che viene espresso dalle fondazioni dei secoli X-XII. Sono emanazioni della sensibilità religiosa dei laici e dei monaci stessi. La stessa ipotesi conviene per Cîteaux, fondato dai benedettini di Molesmes nel 1098, e diventato «celebrità vocazionale» in seguito all'arrivo di S. Bernardo; la rapida diffusione dei cistercensi, il loro intenso impegno lavorativo, in particolare nelle campagne, ha lasciato tracce definitive nella fisionomia dell'Europa medievale.

Queste fondazioni sono poi oggetto della munificenza dei nobili e dei potenti. Forse i nuovi monasteri non svolgono più funzioni doganali e politiche territoriali, alla pari di quanto avveniva all'epoca carolingia. Ma sono, in realtà, una espressione dell'importanza politica delle famiglie che si incaricavano della loro costruzione e, spesso, anche del loro mantenimento. È il significato delle abbazie imperiali e regali come St. Denis di Parigi, Fulda in Germania, Farfa nell'Italia centrale, Westminster in Inghilterra, le abbazie di Caen in Normandia, Ripoll in Catalogna, il celebre Mont-Saint-Michel giudicato una delle «meraviglie» dell'Occidente,... Questi cenobi sono scelti per luoghi di sepoltura per i fondatori laici. Un simile luogo di preghiera corrisponde all'accettazione concreta della divisione tripartita della società, elaborata, ad esempio, dal vescovo Adalberone di Laon († 1031): se da una parte i *bellatores* (nobili e soldati semplici) proteggono il territorio e lo difendono con la strategia delle armi, i *laboratores* per conto loro sono l'ossatura di una nuova società in via di sviluppo (saranno all'origine della prima borghesia comunale e cittadina), e gli *oratores*, chierici e monaci, edificano la *societas christiana* con il loro apporto specifico di preghiera, di cultura religiosa[53].

Il monachesimo, nei secoli X-XII, non svolge più un ruolo di contestazione delle strutture politiche laiche e ecclesiastiche. La sua è una funzione molto più discreta, molto più inserita in un determinato «sistema» ecclesiale e politico; la sua funzione sociale è quella della preghiera, resa possibile, sotto il profilo economico, dal possesso di beni materiali talvolta considerevoli che esigono una amministrazione minuziosa. Ormai, il monaco, nel suo stato specifico, ha creato e mantiene in efficienza un settore caratteristico della società medioevale o, se si preferisce, della cristianità. Ogni tentativo di aggiornamento o di riforma, nella Chiesa latina, dal X fino al XIII secolo, avrà sempre una conseguenza primaria: l'istituzione di un nucleo religioso nuovo,

eremitico o cenobitico. Camaldoli, Vallombrosa, più tardi Monteoliveto, saranno elaborati sul ritorno alla tipologia della Chiesa gerosolimitana primitiva; e quindi saranno meno dei «fermenti» quanto dei richiami, dei «ritorni» all'esperienza antica. In questo senso offrono una provocazione, uno stimolo.

L'atteggiamento religioso di fondo, presente in tutte queste e altre iniziative analoghe, si capisce da questo legame con l'aristocrazia del tempo. I nobili, i proprietari e i latifondisti trovano nei monasteri uno sbocco professionale istituzionalizzato, a favore dei loro figli non destinati agli incarichi ufficiali più vistosi. Il mondo dei grandi non manca di segnare apertamente molti ambienti claustrali dell'epoca. Tuttavia sarebbe ingiusto limitare il significato del monachesimo a questi soli elementi esteriori. Il cenobio e l'eremo affascinano tante anime perché essi offrono uno stato privilegiato di spiritualità, di cultura, di evangelismo escatologico, in cui l'intelligenza nutrita di Bibbia e di liturgia trovava la giustificazione del proprio impegno e della propria speranza. L'ordine monastico nuovo, dove il sacerdozio si è più rapidamente sviluppato, è l'ordine eremitico dei Certosini: anche questo particolare indica la sostanza di una vocazione esente da qualsiasi funzione «pubblica»...

La testimonianza dei valori

Il fenomeno dell'eremitismo conduce alla realtà di una virtù notevole. Non è soltanto protesta, contestazione, eterodossia, ma è la riaffermazione dei valori permanenti del monachesimo, più o meno minacciati dal giuridismo delle strutture, dalla «tradizione» un po' invecchiata e affannosa che è l'accumulo delle tradizioni. È una reazione sana, positiva, evangelica, in questa Europa troppo attirata dalla «regolarità» e dall'efficienza[54].

Ma l'ideale monastico si è attuato in due forme: un monachesimo solitario in città o vicino alle città, e un monachesimo solitario nelle campagne (lontano dalle città). Rimane sempre l'espressione di una separazione del mondo. Dalla metà del secolo XI, la forma benedettina tradizionale non soddisfa più tutte le vocazioni nuove; si critica un cosidetto «imperialismo» cenobitico, si percepisce il nuovo significato della povertà attraverso la letteratura satirica[55]. Riccardo di Saint-Vanne, costruttore famoso e santo abate in Lorena († 1046), sarebbe costretto a passare tutta l'eternità nel costruire impalcature![56]

Il ritorno all'eremitismo come stile di vita (e non più come scelta di perfezione dopo il tirocinio del cenobitismo, come lo prevedeva la Regola di S. Benedetto), è un sintomo dell'evoluzione di questo cenobitismo[57]. Il fatto di separarsi dal cenobio è considerato come un metodo ascetico di sviluppo di una vocazione particolare. Vari tentativi sono riforme o, se si vuole, un ritorno alla lettera della Regola, in aperta distinzione con il movimento cluniacense e cistercense. È il caso di Guglielmo di Vercelli (1085-1142), fondatore di Montevergine, e di Giovanni da Matera (1070-1139), ideatore di Pulsano; incontriamo due ordini monastici (i «verginiani» e i «pulsanesi») riformati nell'Italia meridionale normanna[58]. Oramai sono iniziati i «secoli benedettini», il cui simbolo è Cluny. Ma avvengono ancora fondazioni minori, disposte lungo le vie dei pellegrinaggi attraverso la Francia verso la Spagna (con destinazione il santuario di S. Giacomo di Compostella), o in Italia verso Roma e la Terra Santa. Il rinnovamento è difficile,

momentaneo, circoscritto. Verso la metà del secolo XII, uno dei più santi abati di Cluny, non eccessivamente impegnato in compiti diplomatici e politici, Pietro il Venerabile († 1156) scrive al papa Innocenzo II: «Nella vita religiosa è più facile fondare che restaurare, fare del nuovo che riparare ciò che esiste da tempo»[59]. Il fenomeno si ripete sempre.

Molte delle fondazioni nuove del secolo XI e del XII spariscono; quasi tutte non resisteranno a lungo[60]. Se resistono, la loro esistenza è assicurata fin dall'inizio: così la Chartreuse e, nell'ordine canonicale, Prémontré. Altre si ricollegano a strutture preesistenti: Cluny, Cîteaux (da Cîteaux si ispira Savigny), Vallombrosa sono il frutto di un «benedettinismo» osservante. Le fondazioni più modeste trovano la loro ideologia nelle scuole monastiche: Stefano di Obazine (ca. 1085-1159), e già Roberto di Molesme (ca. 1027-1110), creatore di Cîteaux. I nuovi nuclei più radicali sono il risultato della formazione ricevuta nelle scuole urbane: Bruno di Colonia (ca. 1030-1101) fonda la Chartreuse; Bernardo di Tirone (ca. 1046-1117), Stefano di Muret (ca. 1052-1124), Roberto di Arbrissel (ca. 1055-1117), sono i fondatori rispettivamente di Savigny, Grandmont e Fontevrault. Questa diversificazione nello spirito delle fondazioni sottolinea l'importanza della preparazione culturale, ma spiega il motivo della rapida decadenza di questi fermenti, che, nel secolo XIII, saranno sorpassati da nuove forme, come gli Ordini mendicanti (inizialmente anch'essi molto colti e studiosi)[61].

Stranamente si preferisce la vita cenobitica per motivi spirituali. Guiberto di Gembloux († 1213 ca.) l'afferma con forza: «*Vidit quod fugienti pericula mundi nusquam esset tutius refugium quam in claustro monachorum, ubi nec heremi deest solitudo, et si quem titillaverit diabolica inquietudo, presto adest fraterna consolatio*»: il cenobio riunisce i pregi della solitudine eremitica e dell'aiuto fraterno[62]. Ma la storia dell'eremitismo non presenta una uniformità di realizzazioni e di motivazioni; la stessa terminologia ne è già un indizio, se si ricorda che si leggono titoli come «*eremus Cluniacensis*» o «*eremus Cisterciensis*»: ora tanto Cluny che Cîteaux, nella storiografia tradizionale, sono davvero i prototipi di un nuovo cenobitismo e di una nuova espressione d'incontro con la società feudale e ecclesiale[63].

Dal secolo IX l'eremitismo di tipo benedettino, sorto in epoca carolingia, lotta contro gli eremiti indipendenti e vaganti[64]. Ma alla stessa epoca, i monaci eremiti sono sempre legati ad un cenobio, anche se, dall'XI secolo, si manifestano forze nuove, ispirate ai nuovi ideali di pauperismo e di religiosità più intima[65]. Si caratterizzano anche con un certo peregrinare attraverso l'Europa, un qualche distacco nei confronti dell'autorità cenobitica. Il desiderio di una solitudine indipendente era considerato come illusione diabolica, non senza conseguenze ecclesiologiche, perché capace di provocare una rottura nei confronti del Corpo mistico[66]. Questo è il primo fenomeno di rottura che si manifesta allora. Ma la tendenza potrà raggiungere anche l'indipendenza dottrinale, o meglio: gli influssi ereticali penetreranno in parecchi gruppi, dove si manifesta il gusto della predicazione «selvaggia» (non sancita da previo mandato episcopale)[67]. Pertanto l'eremitismo non appare più necessariamente come la parte migliore del cenobitismo; ma, molto più efficacemente, si rivela come la manifestazione di forze sotterranee di rottura, di rinnovamento religioso e ecclesiale. Questo rinnovamento era già in atto dalla fine del secolo X. Un accentuarsi della spiritualità è attestato anche da altri fenomeni, come la cavalleria e la crociata (nei loro elementi ideali migliori e astrazione fatta da alcune realizzazioni discutibili). Avvengono numerose fondazioni eremitiche, alcune delle quali si trasforme-

ranno poi in strutture prevalentemente cenobitiche: verso il 989: Rodolfo fonda Fonte Avellana; verso il 1012: Romualdo inizia Camaldoli; verso il 1025: Giovanni Gualberto è a Vallombrosa; nel 1084: avviene la fondazione della Chartreuse, per opera di Bruno di Xanten; verso il 1090: Stefano di Muret a Limoges (più tardi sarà adottato il nome di Grandmont); verso il 1120: Gugliermo di Vercelli crea Montevergine; nel 1155: Guglielmo di Malavalle, presso Siena, è il fondatore dei «Guglielmiti».
E di questa attività è testimone e espressione l'agiografia in Ungheria, in Germania, in Lotaringia, in Italia. Nel secolo XII, l'eremitismo è visto come una forma intermedia tra il cenobitismo e la reclusione[68]. Ma la formulazione teologica o la teorizzazione teologica dell'eremitismo non ha raggiunto un grado di autorevolezza analoga a quanto venne ottenuto per il cenobitismo[69].

Malgrado questa relativa incertezza, si ripete il noto fenomeno ciclico della storia del monachesimo. L'ascesi attira le vocazioni, la crescita numerica crea la prosperità, la prosperità spinge alcuni a fuggire per rimanere fedeli all'ispirazione iniziale del movimento[70]. Tuttavia, col passare del tempo, questa evoluzione provoca tensioni tra i «*moderni praeceptores*» e i «*monachi saeculares et Regulae praevaricatores*»[71]. Il problema, che non è senza conseguenze per l'impatto con l'ambiente sociale e economico, è stato analizzato, verso la metà del XII secolo, dall'anonimo *Liber de diversis ordinibus qui sunt in Ecclesia*[72]. L'eremita vive il *rigor heremiticae conversationis*, dove si sperimentano una *exercitatio corporalis* e i soliti *jejunia et vigilia*; gli si chiede «*de aedificiis vel vestibus, cibo vel potu vel pecunia non magnopere curare; solitudinem quaerere*»[73]. Si vive nella semplicità, nella povertà. Bernardo di Tiron († 1117) è definito «*paupertatis atque solitudinis amator*»[74]. La povertà è l'elemento distintivo dell'eremita! Il particolare è attestato dagli eremiti avellaniti di Sitria: «*Omnes nudibus pedibus incedentes, omnes inculti, pallidi et nimia omnium rerum extremitate contenti*»[75].

Se per Pier Damiani († 1072) la povertà è una liberazione dal peso della materialità dell'esistenza quotidiana, per Bernardo di Tiron la povertà consiste nel vivere delle proprie mani; pertanto, per assicurare il lavoro necessario, si potrà accorciare la durata della liturgia[76]. È una povertà che annunzia la problematica francescana[77]. Ma questa povertà è vissuta in solitudine. Payen Bolotin, nel XII secolo, canonico di Chartres, biasima gli eremiti che amano le città[78]. Bisogna imitare Cristo, dice il *Liber de diversis ordinibus*, perché «*secedendo in montem vel in desertum quod eremitarum est proprium, vitam eorum in se ipse consecravit*»[79].

Non si riscontrano influssi dei fattori economici sull'evoluzione dell'eremitismo, ma spesso si nota la conseguenza di un desiderio di solitudine, in seguito all'evoluzione demografica cittadina, nell'XI secolo[80].

La tensione della speranza

Il secolo XII è quello della fioritura, un periodo di grandi inizi[81]. Un patrimonio spirituale vario è ormai entrato nella civiltà europea: accanto alla sostanza greco-romana, si denotano filoni ebraici e arabi, anche orientali. Il campionario di umanità è eterogeneo: «Vaganti, scolari erranti, chierici senza ufficio», eremiti girovaghi, monaci scontenti e monaci felici, poeti e santi,

lavoratori di ogni genere e soldati, prelati ambiziosi e abati indaffarati nell'amministrazione e nelle vicende mondane»[82]. È un mondo vivace, che si nutre in centri prestigiosi: Chartres, Reims, Laon, Orléans, Parigi, Bologna, Oxford, Padova,... Una intelligenza si apre, alla ricerca di soluzioni per problemi non ancora elaborati spiritualmente; una fiducia eccessiva nel potere della ragione, nel potere del numero, della matematica e della geometria[83].

A queste forze innovatrici si oppongono, talvolta senza saperlo, i maestri delle scuole urbane e gli interpreti del pensiero ufficiale. La novità appare pericolosa; la genuinità fa sospettare l'eresia. Il germanico *ketzer* (puro) diviene *cataro*, e dunque eretico. L'Europa occidentale, specie nel sud, è percorsa da gruppi di tali «eretici». Il lavoro intellettuale cerca un punto di riferimento, di proseguimento, e aspira ad una metodologia di ricerca, che incontrerà poi sospetti, invidia, di cui la grande crisi del cenobitismo e della struttura scolastica del XII secolo è un sintomo. Dopo un raziocinare teologico e filosofico, elaborato sul triplice cammino dell'immagine, della parola e dell'allegoria, si vuol imporre la successione di una speculazione più fiduciosa nel valore e nei limiti dell'intelletto (Anselmo di Canterbury e, all'opposto, Bernardo di Clairvaux, di fronte ad Abelardo)[84].

È l'epoca, questa, nel XII secolo, dei primi movimenti giovanili, dell'apparire di una gioventù europea che non accetta più la ripetizione dei soliti modelli culturali di epoca carolingia e che non condivide affatto il giudizio crudele di un Ugo di S. Vittore († 1141) nei confronti di Abelardo († 1142) denominato «figlio di un ebreo e di un'«egiziana» (riprendendo le antiche settorializzazioni panflettistiche di un tempo...)[85].

È ancora un periodo di rinnovamento spirituale, in cui Abelardo crea un monastero per la donna amata, dedicato al Paradiso. Una corrente intellettuale nuova, affascinata da questa grande intelligenza che era Abelardo in mezzo ai suoi studenti parigini. Il vecchio monachesimo è ormai il rappresentante di una tradizione generosa in maestri di pensiero e di anima. Cresce sempre più il distacco tra la realtà sociale e gli ideali cenobitici ed eremitici, ma nel secolo XIII questi «scolastici» saranno ugualmente emarginati, perchè la Storia si ripete. Abelardo è il padre del pensiero scientifico, il rappresentante più originale di una corrente di pensiero che la Chiesa di allora non capì: i concili di Sens e di Soissons, Innocenzo II e tutto il secolo XII ispirato dal feroce Bernardo di Clairvaux, gli vietano di parlare, perché la gioventù europea guarda con simpatia troppo evidente allo «*Studium*» parigino. Dopo la vittoria del monachesimo (presentato come la realizzazione umana più perfetta del cristianesimo), si profila la vittoria dell'università. Un'epoca di umanesimo benedettino e cistercense sente il lento emergere dell'intellettualismo e della «laicizzazione» della scienza. Abelardo andrà a morire a Cluny, accolto dall'abate Pietro il Venerabile.

Ma la corrente non si ferma. Scolari di Abelardo, come Gilberto Porretano († 1154) e Arnaldo di Brescia († 1155), o altri influenzati dal maestro, come Giovanni di Salisbury († 1180), Ottone di Freising († 1158), Alessandro III († 1181), Graziano († 1204?), Pietro Lombardo († 1160)...: tutto suggerisce il nascere di soluzioni nuove. *Diversa, non adversa.* Viene elaborata una Europa nuova, la prima dopo lo sforzo carolingio e, sotto qualche aspetto, dopo la prima crociata. Il suo simbolo emblematico è la scuola di Chartres, frequentata da un monaco famoso nell'Ordine cistercense, Alano di Lilla (1128-1202), *doctor universalis*, desideroso di creare una sintesi intellettuale originale, dove il centro è la natura e l'uomo[86]. Cluny si interessa all'Islam, e

Pietro il Venerabile fa tradurre il Corano. Ma gli interessi del monachesimo tradizionale saranno condizionati dal peso di antiche consuetudini; la sostanza è appesantita dall'involucro, e la superficie invecchiata non lascia germogliare i rami nuovi tanto desiderati. I gruppi creati nel secolo XI e nel XII sono segno di rinnovamento? Forse no. Di continuità? Forse si. Ma la Chiesa, la società civile, la Storia stessa indicano allora la necessità di scelte diverse, di nuovi modi di pensare e di vivere.

Così si è assistito al lento evolversi di una nuova impostazione del monachesimo. Il XII secolo è il momento di una vitalità urbana, risultato di un incremento demografico assai rilevante, che si era iniziato nel secolo XI. La costruzione delle cattedrali trova il suo parallelo nell'edificazione delle stupende chiese monastiche sparse specialmente nell'Europa centrale e settentrionale, nonché in Inghilterra. La realtà temporale ha assunto un significato decisivo, anche per le antiche strutture cenobitiche ed eremitiche di tutta l'Europa. Ne risulta una evoluzione nella concezione stessa del monachesimo. Da una realtà di solitudine e di isolamento, alcuni monasteri si orientano verso precisi impegni sociali e culturali. Molto giustamente lo storico Henri Pirenne segnalava questo ruolo esercitato dai monaci nei confronti dei borghesi e degli artigiani: questa funzione di «direzione spirituale» si verifica fin dai secoli XI e XII, un secolo cioè prima dell'apparire degli Ordini mendicanti[87]. Logicamente, questa evoluzione provoca una reazione benefica, forse poco originale, comunque rivelatrice di fermenti genuini. Infatti non si tratta di una cosiddetta «rivoluzione culturale» che annienta radicalmente il passato; ma è un ritorno al passato, una volontà di far rinascere i migliori ideali dell'antico monachesimo. Ovviamente allora si torna all'immagine emblematica della comunità di Gerusalemme, degli anni 50 ca. dopo Cristo. Tema, questo, della *primitivae Ecclesiae forma*, con i suoi orientamenti decisivi: povertà e libertà, in particolare nei confronti del potere statale (ivi compreso il denaro). In rapporto al comune denominatore della osservanza cenobitica, si desidera tornare ad una rigorosità più energica e lineare, che troverà le sue espressioni più sintomatiche nell'eremitismo. Fenomeno, questo, di continuità. Non necessariamente si deve interpretare questo sviluppo di nuovi fermenti nel senso di una riforma o di un «proposito di arginare le deviazioni dalla regola, che degenerano nel lassismo morale o perfino nell'indifferenza religiosa»[88]. È una interpretazione troppo riduttiva di una situazione che si verifica spesso nella storia del monachesimo latino occidentale[89]. In realtà ci troviamo di fronte al frequente risveglio di un ideale evangelico austero, che corrisponde ad un approfondimento dell'esegesi biblica, accompagnato e espresso da una teologia sapienziale particolarmente adatta allo stile di vita del cenobio e dell'eremo, e capace di soddisfare le sue esigenze spirituali[90].

Un risveglio evangelico, dunque, una spiritualità che si incarna in strutture, in osservanze, anzi in una precisa visione della Storia. In prima fila si potrebbe sospettare un rifiuto dell'evoluzione sociale ormai irreversibile, una opposizione alla società feudale (per lo meno nei riguardi di alcuni suoi elementi costitutivi o consequenziali). Il particolare sembra verosimile se si ricorda che, ben prima di Pietro di Vaux e di Francesco d'Assisi, il monachesimo vedeva, nelle sue componenti più dinamiche, un accento insistentemente posto sulla povertà e sul ritorno al lavoro agricolo in posizione privilegiata. Accento che finì per costituire il criterio non solo di «serietà» religiosa e di corrispondenza al «cliché» o alla rinnovata tipologia della Chiesa primitiva, ma ancor più di ortodossia e di eresia[91]. Ma accanto a quella tensione in qualche modo al-

lergica nei confronti della nuova società laica, si manifesta una dinamica ancora più vitale e più densa di conseguenza immediata. Nella linea dell'antico eremitismo e del primo cenobitismo, i nuovi movimenti si caratterizzano con una volontà di riforma proposta alla Chiesa. Il nuovo monachesimo non si sente a suo agio in una «*Ecclesia*» ormai legata al sistema feudale, signorile e vassallatico; non approva l'atteggiamento di tanti chierici, di ogni grado gerarchico, immischiati nell'impegno politico e seguaci di uno stile di vita apparentemente permissivo. Ecco allora il risvegliarsi della più autentica nota del monachesimo di tutte le epoche: la non accettazione del «sistema» si qualifica col vivere in disparte, che è simbolo di una fuga molto più importante e più esigente, riassunta nel tema della «*sequela Christi*» nel deserto, o meglio: del «*contemptus mundi*»[92]. Le autorità ecclesiastiche si accorgeranno dell'importanza del fenomeno: ne è prova il contributo del monachesimo alla diffusione degli ideali promossi dai papi e dagli altri sostenitori della Riforma gregoriana. Di fronte alla dispersione di iniziative, i Concili vigileranno, promulgando decreti, destinati non a soffocare tali fermenti, ma a regolarne la crescita, a limitarne la proliferazione, a custodire la serietà dottrinale; e questo processo di «normalizzazione» sarà sancito nei concili Lateranense IV (1215) e di Lione (1274). Si profila un'altra teologia. Forse non è senza stupore che si vedrà un monaco camaldolese, Graziano, redigere verso il 1140 una *Concordia discordantium canonum*, vasto amalgama di 3458 testi giuridici che, accanto a spiegazioni e commenti, detti «*Dicta Gratiani*», formeranno il *Decretum*, opera fondamentale di diritto ecclesiastico a partire dal XII secolo. Era forse il gesto meno «profetico» che sia stato compiuto dall'antico monachesimo occidentale, ma è pure il gesto più rivelatore di una epoca di transizione e di nuovi inizi. Il carisma del monaco si è trasformato nella regolarità del giurista!

I frutti dell'autunno

Il ruolo del monachesimo, nel suo complesso, è stato esagerato, perché si è ceduto alla tentazione di attribuire a tutti i monasteri e per tutte le epoche il compito svolto occasionalmente e in modo effimero da qualche personalità emergente. Però l'epoca carolingia aveva offerto realizzazioni più appariscenti, che corrispondevano al fervore del rinnovamento statale, dinastico, ecclesiastico. Dopo quella primavera, si arriva rapidamente all'autunno: una fioritura sparsa per tutta l'Europa segnala la presenza di iniziative sintomatiche che, accanto ad altri frutti nati in altri ambienti, contribuirono a creare l'Europa e la Chiesa del secondo millennio.

Il monastero, con il suo patrimonio territoriale e le sue attività (foresteria, opere assitenziali, lavoro agricolo), è anche un centro religioso particolarmente caro se contiene qualche reliquia prestigiosa. Di fronte ad un basso clero di origine contadina e servile, il monachesimo presenta una efficienza notevole che, tuttavia, non entra nelle statistiche verificabili. Culto e cultura, pietà e istruzione, lettera, artigianato diversificato: ecco il primo e modesto contributo del monachesimo. Nei secoli monastici dell'Europa medievale, che eserciterà un ruolo decisivo nella elaborazione della civiltà, i monasteri da citare sono innumerevoli: in italia, Montecassino, Subiaco, Farfa, S. Vincenzo al Volturno, La Novalesa; in Francia, Cluny e il suo «*Ordo*». Cîteaux e le sue filiali, Fleury, Corbie, St. Denis; in Inghilterra, Westminster, Canterbury, St. Al-

bans, Glastonbury, Wearmouth; nei paesi germanici, Lorsch, Reichenau, Fulda, S. Gallo, Einsiedeln. E altrove ancora...

Questo monachesimo esprime l'anima dell'unità europea? Certo, questo non è una conseguenza della natura del monachesimo o della sua finalità istituzionale. Ciò che crea una unità europea è stato, ad esempio, una unità di fede; la fede cristiana ha nutrito l'elaborazione di una «cristianità», perché la cristianità era il risultato dell'applicazione della dottrina evangelica alla realtà politica e sociale, in determinati momenti e luoghi. Il monachesimo non influì sulle vicende politiche, non ha promosso gesti che avrebbero indicato un rapporto tra politica e monachesimo; il fatto storico della «Tregua di Dio» non deve essere frainteso. Ovviamente le tendenze favorevoli alla riforma ecclesiastica, che si riscontrano nel monachesimo cluniacense, hanno influenzato la realtà politica, perché ciò corrisponde ad un aspetto dell'evoluzione della «*christianitas*». L'accoglienza di esigenze provvisorie spiega ugualmente una certa attività di evangelizzazione nell'Europa centrale e settentrionale, in epoca carolingia soprattutto.

Una opera di civiltà, di acculturazione fu creata da personalità di rilievo e da centri suscitati attorno ad esse: tanto le forme collettive del monachesimo occidentale, quanto alcune forme individuali hanno consentito lo sviluppo di una presenza culturale. In modo generale, tenendo presente l'incalcolabile folla di abbazie, di priorati, di celle, il monachesimo ispirato dalla Regola di S. Benedetto è una folla grigia, enorme, in cui si manifestano periodicamente intelligenze, competenze efficienze di qualche valore[93]. Spesso si incontrano santità e civiltà, e il principale criterio che può utilizzarsi per giudicare questi uomini e queste strutture è la simpatia, la comprensione: se la storia è la scienza del ricordo, essa mantiene tra gli uomini di allora e il monachesimo di oggi una corrente di vita che prolunga le loro intuizioni e il loro pensiero.

Si frequentano varie forme di civiltà: occidentale, bizantina, islamica, indù, estremo-orientale, ecc. Queste civiltà riposano su una tradizione che è fonte di progresso; per un Leibniz, il progresso è visto come un deposito addormentato, ma chiamato, per impulsi successivi, a svilupparsi gradualmente nel senso della perfezionabilità. Questo progresso non è continuo né generale: l'evoluzione varia da un settore all'altro: intellettuale, estetico, morale, spirituale, tecnico, letterario... La tradizione non è imitazione, ma è riferimento a elementi di formazione bene determinati, e la cultura è la forma personale della vita di uno spirito pervenuto ad uno stadio di pieno sviluppo. È il frutto dell'educazione. Educare, dal latino «*e-ducere*», far uscire. Significa sfruttare le facoltà dell'individuo per fargli raggiungere un livello adeguato che sia conforme alla sua dignità di uomo, di cittadino, di cristiano. In Occidente, l'antica scuola (nata nel IV secolo a.C.) rimane in piedi fino alle invasioni barbariche; sussiste in Africa con i Vandali, in Spagna con i Visigoti, in Italia con gli Ostrogoti e anche con i Longobardi; altrove ci sono scuole private: nelle Gallie e nelle privince danubiane. Una fragile continuità è assicurata dalla Chiesa. Ma il fatto culturale si definisce sempre in confronto con un altro dato storico meno evoluto: all'inizio Roma sembra barbara di fronte alla Grecia; in seguito Costantinopoli disprezzerà Roma. Nell'Occidente romano invaso dai popoli germanici, la Chiesa cerca di salvare il proprio messaggio già impiantato in una cultura greco-latina. Questo sforzo riesce quando non si trasforma in una impresa nazionale: esempio è l'Irlanda (dove la cultura monastica è momentanea).

Ma la vocazione dei monaci non fu mai «la cultura» e l'evangelizzazione. Lentamente i

monasteri sono stati centri di accoglienza, dove furono impegnati e insegnati i primi elementi di una alfabetizzazione rudimentale. San Benedetto accetta in comunità Goti e uomini di cervello semplice! La *lectio divina*, come egli l'intende, non è sinonimo di cultura intellettuale e di erudizione, con il relativo apparato di lavori, letture, confronti, che l'accompagnano oggi. La *lectio* nutre l'anima e l'apre alla contemplazione, alla sapienza; ma la ricerca di Dio è pure dottrina, e l'assenza di «letture» è riempita dal desiderio di Dio.

Sono i figli di san Benedetto, nelle loro diverse famiglie, che creano questa cultura occidentale, beneficiando di circostanze favorevoli e uniche. Con l'impiantazione dei monasteri, furono in qualche modo «missionari» in tutto l'Occidente, maestri di scuole, uomini di liturgia e di studio, copisti e miniaturisti, artigiani e talvolta artisti, dissodatori e imprenditori agricoli. E tuttavia si denota spesso una corrente monastica anti-intellettuale e anti-pastorale il cui motore è una fedeltà più rigida a valori considerati come basilari. La vera scienza monastica è la santità, e i monaci l'hanno insegnata.

Poco importano allora questi frutti di un autunno generoso, che precede l'inverno dei secoli XIII e seguenti. I monaci non ne parlano se non con pudore, perché i risultati della loro laboriosità sono affidati al giudizio della Storia e non si lasciano facilmente afferrare dalla storiografia sistematica. Ecco quindi alcuni elementi di questa mietitura, senza ambizione di compiutezza[94].

Il ruolo del monachesimo nell'elaborazione di una liturgia regionale non può finora essere determinato[95]. La cristianizzazione delle masse, in Europa occidentale, ha favorito la latinizzazione. Nessun popolo riuscì ad offrire un supporto culturale alla predicazione del Vangelo, paragonabile alla cultura semitica o a quella coptica. La cultura divenne rapidamente latina: così avvenne per i berberi, gli iberici, i celti. In Oriente invece, la cristianizzazione procedette con l'uso della lingua nazionale, e subito con una versione della Bibbia: in Etiopia con il géez, sulle sponde del Mar Nero (evangelizzate da Wulfila)... In Occidente, i monasteri assumono alcuni libri regionali: è il caso di Cluny, di Cîteaux, della Chartreuse. Non si può inoltre dimenticare che la liturgia latina è l'ultima creazione originale della latinità, frutto, in gran parte, della cultura teologica dei monasteri basilicali romani e dei centri monastici delle Gallie.

Il monachesimo non è riuscito nemmeno a modificare l'uso pagano nella designazione dei giorni della settimana; ha usato per la sua liturgia la prassi orientale di designare i giorni con

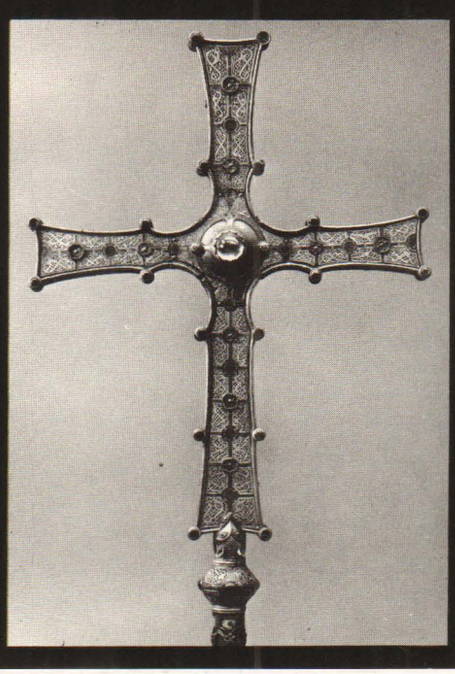
Didascalie delle tavole a colori

237. *Dublino (Irlanda), National Museum. Cassa della campana di San Patrizio*
238. *Londra, British Museum. Cassa della campana di San Cullan*
239. *Dublino, National Museum. Croce di Cong: la base*
240. *Dublino, National Museum. Croce di Cong: un braccio*
241. *Dublino, National Museum. Croce di Cong: insieme*
242. *Londra. British Museum. Ms. AD 36929,* Salterio, *f. 5v e 6*
243. *Londra, British Museum. Ms. AD 36929, f. 729: iniziale ornata*
244. *Oxford, Bodleian Library. Ms. 122,* Evangeliario del Corpus Christi College, *f. 46 b:* incipit *del Vangelo di Marco*
245. *Londra, British Museum. Ms. Harley 1802, f. 60v. Leone di San Marco*
246. *Oxford, Bodleian Library. Ms. Rawlinson B 502, f. 80: iniziale ornata*

237

238

240



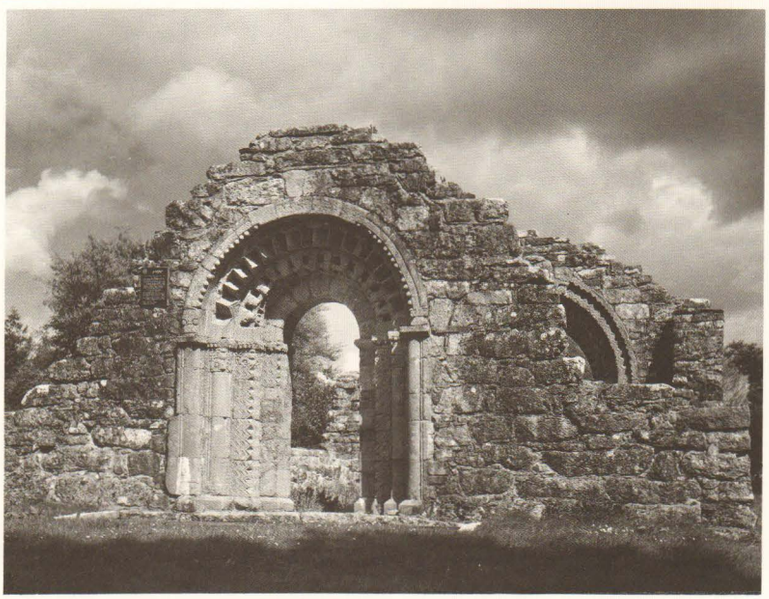
241

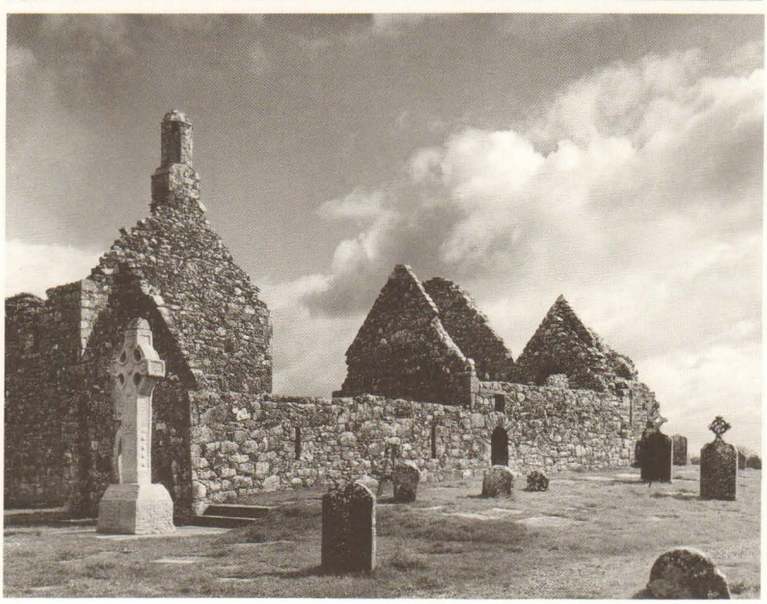
Et anima mea turbata est
valde. et tu domine usquo.
Convertere domine. et eripe animam
meam. saluum me fac. propter
misericordiam tuam.
Quoniam non est in morte. qui me
mor sit tui. in inferno au
tem. quis confitebitur tibi.
II Laboraui in gemitu meo. lauabo
per singulas noctes lectum meum.
lacrimis meis stratum meum rigabo.
Turbatus est a furore oculus
meus. inueteraui inter
omnes inimicos meos
III Discedite a me omnes. qui opera
mini iniquitatem. quoniam exau
diuit dominus. uocem fletus mei.
Exaudiuit dominus. deprecati
onem meam. dominus orationem
meam suscepit

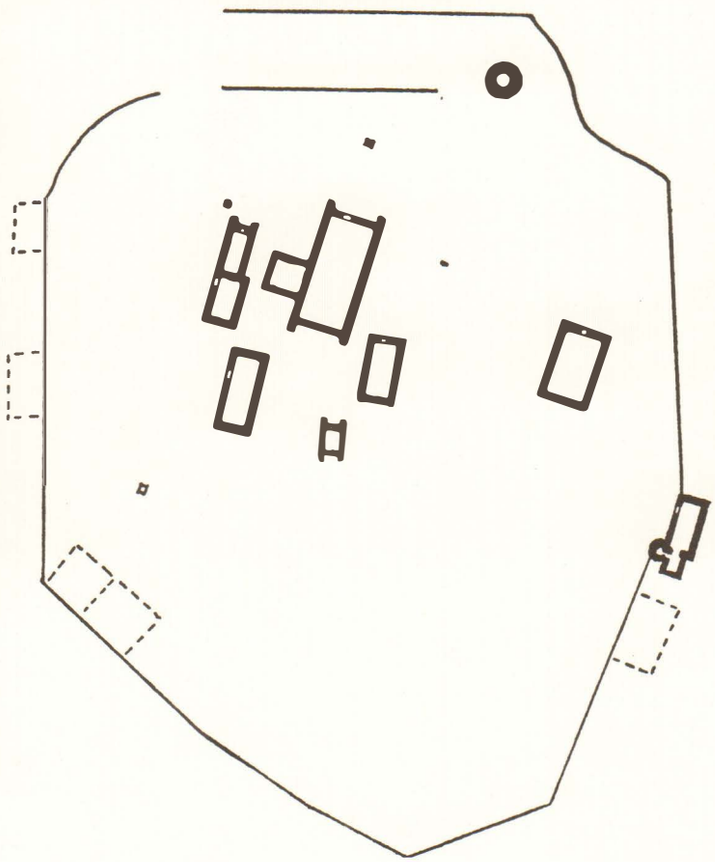
IIII Erubescant. et conturbentur uehementer
omnes inimici mei. conuertantur et
erubescant. ualde uelociter.
Domine deus meus in te speraui.
Xpi de ysnagoga uox pfe
I Domine deus meus in te speraui.
saluum me fac. ex omnibus per
sequentibus me. et libera me.
Ne quando rapiat ut leo ani
mam meam. dum non est qui re
dimat. neque qui saluum faciat
Domine deus meus. si feci istud. si
est iniquitas. in manibus meis.
Si reddidi retribuentibus mihi ma
la. decidam merito. ab inimicis
meis manus
Persequatur inimicus animam
meam. et comprehendat. et conculcet
in terra uitam meam. et gloriam
meam. in puluerem deducat.

Ne
exaudi
oratione
meam: deus
mon meus
adte ueniat.
Ne auertas
faciem tuam ame:
in qua cunque die
tribulor inclina
adme aurem tuam.
In qua cunque die
inuocauero te: ue
lociter exaudi me.
Quia defecerunt sicut fumus dies
mei: ossa mea sicut cremium aruerũt.
Percussus sũ ut foenum aruit

nitium euang
xpi filii di sic sc
q in esaia proph
mitto angelum m
faciem tuam qu
parauit uiam tua
Uox clamantis in de
parate uiam domini r
cite semitas eius; fu
nes in deserto babtiza
cans babtismum pen
remissionem peccatorum
Et egrediebantur ad illum om
regionis et hierosolimitae
et babtizabantur ab illo i
flumine et confitentes pe
et erat iohannes uestitus p
et zona pellicia circa lumbos et







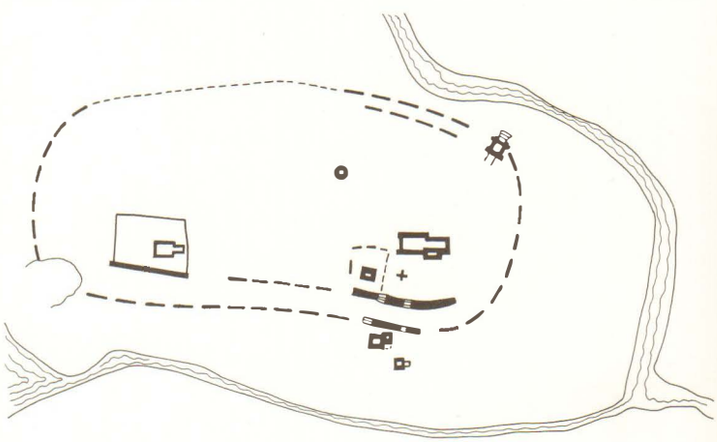
CLONMACNOIS (IRLANDA), COMPLESSO MONASTICO

Nella pagina precedente:
247. Pietra tombale
248. Insieme delle chiese
249. Portale della chiesa del monastero femminile
250. Rovine della chiesa
251. Planimetria
252. «Temple Finghin», la chiesa vicino allo Shannon

CLONMACNOIS, COMPLESSO MONASTICO

253. Particolare del portale della chiesa del monastero femminile

254. La croce delle Scritture, lato ovest
255. Una croce del cimitero



GLENDALOUGH (IRLANDA), COMPLESSO MONASTICO

256. La «Cucina di San Kevin» e la torre rotonda
257. Planimetria
258. La Cattedrale, da sud-est
Nella pagina accanto:
259. L'arco trionfale e l'abside della Cappella del Salvatore
Nella pagina seguente:
260. L'interno della chiesa di Reefert
261. La chiesa della Trinità, da sud-est

un numero (*feria* II, *feria* III, ecc.), mentre l'ambiente esterno (tranne che in Portogallo) ha conservato, in tutta l'Europa, un richiamo astrologico: il giorno della luna, di Marte, di Mercurio, di Giove, di Venere; e il sabato è una denominazione ebraica, come la domenica è un titolo cristologico del giorno di riposo. Ma questa impronta culturale è stata talmente ridotta, che la denominazione numerica dei giorni della settimana è rimasta applicata alla sola liturgia.

Per ciò che riguarda le letterature nazionali, ci sono alcuni fenomeni suggestivi. Cicli di «canzoni di gesta» sono elaborati nei monasteri[96]: il ciclo di Guglielmo di Orange nasce nel monastero di Saint-Guilhem du Desert; la leggenda di Ogiero il Danese proviene da S. Farone di Meaux; a Montmajour si crea il romanzo di S. Trofimo. La «canzone di Rolando» cita i monasteri situati sulle strade percorse dai cavalieri che si recavano per combattere i Saraceni in Spagna; la sua paternità è attribuita a Turoldo, monaco di Bec († 1146). L'*Ecbasis captivi*, che sta all'origine del «Roman de Renard» è scritta da un monaco di S. Evre di Toul, nel secolo X. Anche in Germania, vari componimenti letterari escono dai monasteri: l'«Hildebrandslied» è scritto a Fulda; una preghiera viene da Wessobrunn («Wessobrunner Gebet»); il «Ludwigslied» è composto per commemorare la vittoria di Luigi III sui Normanni nel 881, nel monastero belga di St. Amand (nel secolo IX). Ma si nota che tutti gli altri testi appartengono al secolo VIII o al IX: così per l'«Heliand», epopea composta a Corvey o a Fulda tra gli anni 825 e 835[97]; così anche per la versione rimata dei Vangeli in vecchio tedesco, elaborata da Otfrido di Wissemburg nell'868 ca. La parola «deutsch» è stata creata dai monaci anglo-sassoni venuti in Germania con san Bonifacio († 755), e significa «pagano».

In Inghilterra, nel secolo X, si distingue il monastero di Worcester. Lo storico Guglielmo di Malmesbury († 1142) mostra parecchi punti di incontro tra la letterattura inglese e quella celtica d'Irlanda e del Galles[98]. L'abate di Bury, Samson di Totington (1182-1211), esperto in latino e in francese, fu l'iniziatore di un movimento a favore della predicazione in inglese, lingua del popolo; il francese era allora il linguaggio dell'aristocrazia e della buona società[99]. Ciò spiega perché i monaci abbiano scritto poco in inglese, prima del secolo XV. In lingua anglo-normanna o «vecchio francese», si legge una *Vita* rimata di Tommaso Becket, vescovo di Canterbury († 1170), redatta da Benet, monaco di St. Albans (sec. XII)[100].

Altrove, in Europa, poche sono le testimonianze da rilevare: qualche testo volgare a Montecassino (nel sec. X), il più antico canto religioso, detto *Bogurodzica*, a Cracovia, scritto da S. Adalberto († 997). Le varie lingue non sono nate nelle abbazie, ma le abbazie le hanno utilizzate e ne hanno conservato testimonianze letterarie.

I lavori storici sono pure attestati. Se la prima storia dei Papi è dovuta ad un monaco di Reims, Frodoardo († 996), Orderico Vitale († dopo 1143) è l'autore di una *Historia ecclesiastica*, in cui egli impegnò 20 anni di vita nel suo monastero di St. Evroult in Normandia. Alcune cronache locali, senza grande importanza per una storia «universale», ma preziose per la conoscenza di ambienti ben circoscritti, videro la luce a Rocamadour, Conques, Moissac, S. Vittore di Marsiglia[101]. Sugerio († 1151) è il biografo della monarchia francese; tra gli anni 1120 e 1131 scrisse una *Vita* del re Luigi VI di Francia[102]. In Italia, nessun rappresentante notevole in questo campo, ad eccezione dei due cronisti cassinesi Leone d'Ostia († 1115) e Pietro Diacono († dopo 1159). Per la Lotaringia il monumento intellettuale trova il suo apice con la *Cronaca universale* di Sigeberto di Gembloux († 1112); Rodolfo di S. Trond redige i *Gesta abbatum*

Trudonensium, modello del genere[103]. All'abbazia di S. Lorenzo di Liegi, la celebrità più insigne è Ruperto di Deutz († 1129), teologo, liturgista e cronista. A Stavelot l'abate Wibaldo, cancelliere imperiale († 1158), lascia una corrispondenza di valore considerevole per la storia politica del tempo[104].

A S. Riquier, Ariulfo († 1143) è l'autore di un *Chronicon Centulense*, che conserva numerosi documenti ormai spariti[105], Parecchie abbazie germaniche hanno la loro cronaca, i loro annali; e come pure altrove, anche la loro produzione agiografica. In Spagna il centro più attivo è, fino dal XII secolo, Ripoll in Catalogna[106]. In Inghilterra il secolo XII è l'epoca degli storici monastici: Guglielmo di Malmesbury († dopo 1142) redige opere degne di attenzione, anche sotto il profilo stilistico[107]. Infine, due storici delle crociate: Baudri di Bourgueil († 1130), con una *Historia Hierosolymitana*, e Gilone di Cluny († ca. 1142), con i *Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitorum* in 2585 versi, sono interessanti informatori[108]. Galtiero di Compiègne, monaco di Marmoutier, scrive nel periodo 1137-1155 gli *Otia de Machomete*, che sono una vita di Maometto[109].

Le scienze sacre sono ancora l'oggetto di studio: Onorio Augustodunensis (sec. XII), Ugo di Amiens diventato arcivescovo di Rouen († 1164), Guglielmo di S. Thierry († 1148) e la scuola spirituale cistercense, Frowin d'Engelberg († 1178), Pietro di Celle vescovo di Chartres († 1183), sono alcuni testimoni di un impegno di buon livello[110]. Stefano di Baugé († ca. 1140) crea la parola «*transubstantiatio*» che sarà adottata dal IV Concilio Lateranense (1215) per designare la realtà eucaristica[111].

I monasteri benedettini non sono sempre buoni amministratori di proprietà, come succede invece più spesso presso i cistercensi[112]. Tuttavia alcuni fenomeni sono degni di interesse. La specialità di Einsiedeln, fin dal secolo XI, è l'allevamento del cavallo[113]. Il prosciugamento delle paludi e il dissodamento delle foreste si estendono in Belgio, in Francia, in Germania e in Italia[114]. La coltura della vigna attira la simpatia, anche per necessità concreta, poiché la celebrazione eucaristica prevede l'uso obbligatorio del vino. Alcuni vini sono inventati dai monaci fin dall'alto medio evo: così il Beaujolais e il Chambertin di Borgogna[115]. Se parecchie città sorgono attorno ai monasteri, il fenomeno si esprime anche nei mercati e nelle fiere organizzate nella ricorrenza delle feste patronali, attirando spesso una clientela internazionale: Longpont (dal 1142) è un caso emblematico[116]. Altre abbazie sfruttano il sale, anche sotto forma di miniere: Noirmoutier, Kremsmünster, Admont, Mondsee, Lambach[117]. Nelle Fiandre, il luppolo coltivato a St. Trond, fin dal secolo IX, consente di migliorare la qualità della birra, bevanda molto apprezzata in seguito nei territori germanici, specialmente in Baviera[118]. E queste attività commerciali facilitano una ammirevole opera assistenziale, specialmente in tempo di calamità e di fame.

Gli «*scriptoria*» fiorenti in epoca carolingia (Reichenau, S. Gallo, Echternach, St. Germain-des-Prés, St. Denis, Chelles, Fleury, ecc.), subiscono fortune alterne[119]. Ripoll è fiorente all'inizio del secolo X, con l'abate Oliba. Montecassino conosce un successo splendido nel secolo XI, durante il governo dell'abate Desiderio; per il secolo XII si segnalavano Cava (in Italia) e St. Albans (in Inghilterra). Nel monastero di San Miguel de l'Escalada fu scritto l'importante Pentateuco di Asburnham; le biblioteche di Parigi (Museo di Cluny), di Londra (British Library) e di Madrid (Instituto de Valencia de Don Juan) conservano belle realizzazioni dell'abbazia di Si-

los, come la Biblioteca nazionale bavarese di Monaco ha salvato numerosi manoscritti delle abbazie di quella regione germanica. Le biblioteche conventuali sono ancora fiorenti, e la loro crescita procede allo stesso ritmo del fervore dell'osservanza; il declino avverrà dal secolo XIII.

Opere singolari sono effettuate nel settore della musica e del teatro[120]. I famosi «*Carmina burana*» provengono dall'abbazia di Benediktbeuern in Baviera. Il genere letterario del «*ludus*» incontra successo specialmente in Baviera (Tegernsee), in Austria (S. Lambrecht) e in Francia (Fleury). Tra i musicisti, si può ricordare Reginone di Prüm († 915), con il suo *Tonarius sive octo toni cum suis differentiis*, Ucbaldo di S. Amand († 932) e il suo *De harmonica institutione*. I monaci catalani inventano la notazione neumatica catalana; Oliba di Ripoll (sec. X) lascia un *Tonario*. In Germania, Guglielmo di Hirsau († 1091; *De musica et tonis*), Bernone di Reichenau († 1048; *Tonale*), Ermanno di Reichenau († 1054; *De musica*) e Frutolfo di Michelsberg († 1103; *Tonarius*, *Breviarium de musica*) indicano una sana conoscenza del mestiere. In Italia, il nome prestigioso di Guido d'Arezzo († ca. 1050), oriundo dalla regione parigina e formato a St. Maur-des-Fossés, poi monaco di Pomposa e di Arezzo, significa la maturità di una ricerca, espressa in numerose opere, di cui un *Micrologus de disciplina artis musicae*. Guido ha divulgato l'uso della portata musicale a 4 righe; per insegnare gli intervalli, egli ricorreva all'inno per la festa di S. Giovanni Battista *Ut queant laxis resonare fibris*. Il suo sistema fu adottato dalla Chiesa romana durante il pontificato di Giovanni XIX (1024-1032).

E si dovrebbe segnalare anche il servizio recato agli studi di medicina e di farmacologia, nonché alla pratica di queste professioni allora strettamente collegate con la botanica[121]. I cataloghi delle biblioteche monastiche attestano la presenza delle opere classiche di Galeno, Ippocrate, Vegezio, Plinio, ecc. Fino al secolo XI, l'arte medica progredisce. Esiste una scuola medica cassinese fin dall'VIII secolo; lo stesso abate Bertario († 883) compilò un ricettario medicale. L'erbario di Dioscoride, allora tradotto a Montecassino, importante per la medicina medioevale, corrisponde ad una mentalità colta capace di valutarlo; nel secolo XI, l'abate Desiderio era in corrispondenza con la scuola medica salernitana. Alfano († 1085), futuro arcivescovo di Salerno, scrive un *Liber de pulsibus* e un *De quatuor humoribus* purtroppo perduto. Costantino l'Africano, monaco anch'egli cassinese, è il grande maestro della scuola salernitana dell'XI secolo; era esperto di medicina greca e araba, e non fu mai superato. Afflatius, discepolo di Costantino, scrisse l'*Antidotarium*, fondamento della farmacia botanica e della farmacoterapia di tutte le università medioevali. Una donna meravigliosa, S. Ildegarde († 1179), era competente in medicina e in musica, ma anche in mistica, in teologia e in poesia[122]. A dire il vero i monaci si interessavano assai alla medicina, al punto che venne spesso promulgato il divieto di esercitarla; i concili si ripetono in merito: Clermont (1130), Reims (1131), Laterano (1139), Montpellier (1162), Tours (1163), Laterano (1179), Montpellier (1195), ecc. La frequenza dei divieti suggerisce la realtà di un arte medica effettivamente praticata, e infatti alcuni nomi famosi sono ancora noti: Giovanni, abate di S. Nicola di Angers († 1140) fu uno dei medici più famosi del secolo XII; Dudone, monaco di St. Denis di Parigi, fu medico del re S. Luigi IX († 1270); a Corvey l'arte di Ippocrate fu esercitata da Rotulfo († ca. 1146).

Sarebbe facile prolungare questo elenco di episodi, di nomi di persone e di luoghi, per costruire un mosaico multicolore che sarebbe lo specchio della vita. Ma la vita è perseveranza, e la sostanza della continuità è la pazienza. Tale è uno degli insegnamenti del monachesimo dell'alto Medio Evo. Un messaggio di lavoro, una testimonianza di preghiera, un susseguirsi di gesti di servizio disinteressato, malgrado tante deficienze e tante insufficienze (gli stessi cartulari monastici sono eloquenti in merito!), ma con la presenza di innumerevoli santi, canonizzati o no; una cultura biblica, capace di leggere l'esistenza in chiave sapienziale; una cultura liturgica, nella densità del mistero celebrato come elemento della ricerca di Dio, punto di partenza di ogni vocazione monastica; un servizio di accoglienza, che corrisponde ad una presa di coscienza del significato dell'uomo, della vita, del tempo.

Essendo una vita, il monachesimo è condizionato dalla sua storia e si traduce in comportamenti[123]. Lo spirito della tradizione monastica si deduce dall'esperienza; è stato talvolta un atteggiamento troppo prudente, forse a causa dell'infelicità dei tempi e della mediocrità dei temperamenti[124]. La realtà del monachesimo non si giudica dalle sue modalità di incarnazione temporale, ma nella sua articolazione essenziale: la solitudine e il dialogo con Dio. Non si può valutare una realtà del genere con il parametro della sola Storia. Gli adoratori della Storia giudicano ogni cosa con l'efficienza e la concretezza tangibile; invece il cristianesimo, nella sua densità di incontro con Dio, sfugge alla valutazione sperimentale del laboratorio di analisi e di statistica. Spesso quando il monachesimo appare più efficiente ed è più applaudito, allora succede il suo momento più critico, se non l'inizio della sua decadenza. Il fuoco d'artificio nasconde la luce della stella; ma la stella rimane per secoli, mentre il fuoco si spegne... E tutto ciò che è stato prodotto dai monaci era soltanto un mezzo, non un fine[125]. Il silenzio, la solitudine, il lavoro, la *lectio*, la liturgia, l'ascesi sono elementi importanti, che svolgono la funzione di quadri e acquistano un valore santificante in quanto sono ordinati alla Redenzione. Il monachesimo non ha mai inteso offrire un rimedio ai mali della società e della Chiesa; il monaco, anzi: *anche* il monaco, è stato uomo di civiltà e di cultura. Ma il suo essere, particolarmente nell'alto Medio Evo e in Occidente, ricorda l'importanza della gratuità perseverante, fondata sull'essenziale; non gli sarebbe mai stato rivolto il rimprovero implicito, emerso nel nostro secolo, di Simone Weil: «Il sociale è l'alibi della carità».

Note

[1] Una visione d'insieme sul monachesimo latino di quel periodo: J. LECLERCQ - G.M. COLOMBAS - J. DUBOIS - G. PICASSO, v. *Monachesimo*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* V (1978), cc. 1672-1684, 1718-1728.

[2] Si veda il caso di Cluny: PH. SCHMITZ, *La liturgie de Cluny*, in AA.VV., *Spiritualità cluniacense*, Todi 1960, pp. 83-99 (Convegni del Centro di spiritualità medievale, II). Per questo monachesimo, G.de VALOUS, *Le monachisme clunisien des origines au XVe siècle*, Ligugé-Paris 1935; J. WOLLASCH - H.E. MAGER - H. DIENER, *Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser*, Freiburg in Br., 1959; AA.VV., *Cluny e il suo abate Ugo. Splendore e eresia di un grande Ordine monastico*, a c. di G. CANTARELLA, Milano 1983.

[3] M. ROGER, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin. Introduction à l'histoire des écoles carolingiennes*, Paris 1905, pp. 175-187. In genere, P. RICHÉ, *Education et culture dans l'Occident barbare (VIe - VIIIe siècles)*, Paris 1972[3].

[4] H. HOFFMANN, *Gottesfriede und Tregua Dei*, Stuttgart 1964 (Schriften d. Monumenta Germaniae Historica, XX); J.-F. LEMARIGNIER, *Paix et*

réforme monastique en Flandre et en Normandie autour de l'année 1023. Quelques observations, in *Droit privé et institutions régionales. Etudes historiques offertes à Jean Yver*, Paris 1976, pp. 443-468.

5 BERNARDO, *Liber ad milites Templi de laude novae militiae*, ed. J. LECLERCQ - H.M. ROCHAIS, *S. Bernardi opera, III*, Roma 1963, pp. 213-239.

6 J.-F. LEMARIGNIER, *art.cit.*, pp. 459-460, n. 52.

7 Cf.R. GRÉGOIRE, *Scuola e educazione giovanile nei monasteri dal sec. IV al sec. XII*, in *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia*, vol. I: Sec. IV-XVII, a c. di P. Braido, Roma 1981, pp. 9-44.

8 *Histoire littéraire de la France*, IV, Paris 1738, pp. 222-251. Materie insegnate, pp. 251-257.

9 J.-B. PITRA, *Histoire de saint Léger...*, Paris 1846, p. 33.

10 A.F. OZANAM, *La civilisation chrétienne chez les Francs*, in *Oeuvres complètes*, t. IV, *Etudes germaniques*, 2, Paris 1861³, pp. 541-542.

11 *Admonitio generalis*, 72; ed. A. BORETIUS, in *Monumenta Germaniae Historica, Capit. reg. Francorum*, I (1883), p. 59. Sull'autenticità del documento, F.C. SCHEIBE, *Alcuin und die Admonitio generalis*, in *Deutsches Archiv* XIV (1958), pp. 221-229.

12 P. RENUCCI, *La cultura*, in *Storia d'Italia*, II, *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, p. 1120.

13 *Karoli epistula de litteris colendis*, ed. A. BORETIUS, *op.cit.*, p. 78.

14 Concilio di Magonza (813), c. 45; ed. A. WERMINGHOFF, in *Monumenta Germaniae Historica, Leges III, Concilia, II. Concilia aevi karolini I*, 1 (1906), pp. 271-272; P. RICHÉ, *L'enseignement et la culture des laics dans l'Occident pré-carolingien*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'alto Medioevo*, Spoleto 1972, pp. 231-253 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, XIX).

15 J. LECLERCQ, *Pédagogie et formation spirituelle du VIe au IXe siècle*, in *La scuola nell'Occidente..., op.cit.*, p. 268.

16 Concilio di Aquisgrana (817), c. 5; ed. J. SEMMLER, in *Corpus consuetudinum monasticarum*, I (1963), p. 474.

17 Sul significato di Benedetto di Aniane, R. GRÉGOIRE, *Il monachesimo carolingio dopo Benedetto d'Aniane (+ 821)*, in *Studia monastica* XXIV (1982), pp. 349-388; *id., Benedetto di Aniane nella riforma monastica carolingia*, in *Studi Medievali* XXIII (1982), pp.

18 A questo scopo sono pubblicate disposizioni giuridiche per l'accoglienza dei giovani «*in congregatione canonica*»; cf. Concilio di Aquisgrana (816), c. 135; ed. WERMINGHOFF, *op.cit.*, p. 413. Per il significato spirituale e culturale dei canoni regolari nel Medio Evo, R. GRÉGOIRE, *La vocazione sacerdotale. I canonici regolari nel Medioevo*, Roma 1982 (La spiritualità cristiana. Storia e testi, VII).

19 GRIMLAICO, *Regula solitariorum*, 52; *P.L.*, 103, 644 C. Sul personaggio R. GRÉGOIRE, in *Dictionnaire de spiritualité*, VI (1967), cc. 1042-1043.

20 *Anon., Vita Udalrici*, 4; *Acta Sanctorum, Iul.*, II (1867), p. 99.

21 NOTKERO BALBULO, *Notitia de viris illustribus*, ed. E. DÜMMLER, *Das Formelbuch des Bischofs Salomo III von Kostanz aus dem neunter Jarhundert*, Leipzig 1857, pp. 76-78.

22 RENUCCI, *art.cit.*, p. 1122.

23 *Id.*, p. 1124.

24 *Id.*, p. 1131.

25 *Id.*, p. 1123.

26 Nel monastero di Armagh si forma Caddroe († ca. 975; cf. *Vita*, 10-11; *Acta Sanctorum, Mart.*, I (1865), pp. 474-475). Per Glastonbury, *Vita S. Dunstani* († 988), 3-6; *Acta Sanctorum, Mai.*, IV (1866), pp. 346-347.

27 V. de la FUENTE, *Historia de las universidades, colégios y demàs establesimientos de enseñanza en España*, Madrid 1884, pp. 51-55.

28 ORDERICO VITALE, *Historia ecclesiastica, II, VI, 3; P.L.*, 188, 491 C.

29 *Chronicon Centulense*, II, 7; *P.L.*, 174, 1249 CD.

30 *Id.*, IV, 1; *P.L.*, 174, 1307 B.

31 *Id.*, 1307 C.

32 G.D. MANSI, *Conciliorum nova et amplissima collectio*, XIX (1774), c. 511.

33 J. LECLERCQ, *Les études dans les monastères du Xe au XIIe siècle*, in AA.VV., *Los Monjes y los Estùdios*, Poblet 1963, pp. 105-117; *Id., Aux sources de la spiritualité occidentale. Etapes et constantes*, Paris 1964, pp. 130-139.

34 PIETRO il VENERABILE, *Liber miraculorum*, in M. MARRIER - A. DUCHESNE, *Bibliotheca Cluniacensis*, ed. Mâcon 1915, cc. 1247-1338. Tentazione di Odone, in Giovanni, *Vita Odonis*, I, 12, *P.L.*, 133, 49 A.

35 PIER DAMIANI, *ep.* VI, 3; *P.L.*, 144, 373 C.

36 UDALRICO, *Consuetudines Cluniacenses*, III, 8; *P.L.*, 149, 742 C.

37 *Id., Consuetudines Cluniacenses, ep. nuncupatoria; P.L.*, 149, 637 C.

38 *Id.*, III, 8; *P.L.*, 149, 747 D.

39 *Id.*, I, 30; 675 D - 676 A.

40 PIETRO il VENERABILE, *ep.* I, 28; ed. G. CONSTABLE, *The letters of Peter the Venerable*, I, Cambridge (Mass.) 1967, p. 71.

41 GUIBERTO di NOGENT, *De vita sua*, I, 8; *P.L.*, 156, 850 BC.

42 PIETRO il VENERABILE, *Statuta*, 66; *P.L.*, 189, 1043 D - 1044 A. Per questa legislazione, D. KNOWLES, *The reforming decrees of Peter the Venerable*, in G. CONSTABLE - J. KRITZECK, *Petrus Venerabilis 1156-1956. Studies and texts commemorating the eight centenary of his death*, Roma 1956, p. 18 (Studia Anselmiana, XL).

43 E. LESNE, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, V, *Les écoles de la fin du VIIIe siècle à la fin du XIIe*, Lille 1943, pp. 91-94.

44 *Id.*, p. 92.

45 F. HEER, *Il Mèdioevo 1100-1350*, Milano 1971, pp. 57-68: *Fede popolare e Chiesa antica*; c. 10, pp. 235-259; *L'intellettualismo europeo e le università.*

[46] A proposito di Cîteaux, A. DIMIER, *Les premiers Cisterciens étaient-ils ennemis des études?*, in AA.VV., *Los Monjes..., op. cit.*, pp. 119-146. Per i Certosini, I.M. GOMEZ, *Los Cartujos y los estudios, ibid.*, pp. 163-207.

[47] Per quelle Università, G. ARNALDI, *Le origini dell'Università*, Bologna 1974; J.LE GOFF, *Gli intellettuali nel Medioevo*. Milano 1979. Sintesi precisa in L.D. REYNOLDS - N.G. WILSON, *Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford 1975².

[48] RODULFO GLABRO, *Vita Willelmi*, 7; ed. N. BULST, *Rodulfus Glabers Vita domni Wilelmi abbatis. Neue edition nach einer Hs. des XI. Jhts (Paris, Bibl. nat., lat. 5390)*, in *Deutsches Archiv* XXX (1974), p. 572.

[49] *Vita Sancte Ite virginis* († 570), 22 (la santa è interpellata da S. Brendano); ed. C. PLUMMER, *Vitae sanctorum Hiberniae*, II, Oxford 1910, pp. 123-124.

[50] EADMERO, *Vita S. Anselmi*, 30-31; *P.L.*, 158, 67 B - 68 D. Altra testimonianza sulla pedagogia claustrale, R. ANCILLI, *L'opuscolo di Giovanni di Fruttuaria sulla formazione dei novizi*, in *Monasteri in alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare (sec. X-XII)*, Torino 1966, pp. 169-174; J. LECLERCQ, *Textes sur la vocation et la formation des moines au moyen âge*, in *Corona gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica E. Dekkers O.S.B. XII lustra complenti oblata*, Brugge-s'Gravenhage 1975, pp. 169-174; P. Riché, *L'enfant dans la société monastique*, in *Pierre Abélard et Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques. Actes du Congrés de Paris*, Paris 1975, pp. 689-701.

[51] EADMERO, *Id.*

[52] Cf. R. GRÉGOIRE, *Continuità e rinnovamento nelle fondazioni monastiche ed eremitiche dei secoli X-XII*, in AA.VV., *Monaci ieri e oggi*, Sotto il Monte (Bergamo) 1981, pp. 63-85.

[53] G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris 1978 (trad.ital., *Lo specchio del feudalesimo. Sacerdoti, guerrieri e lavoratori*, Vari 1980); O. NICCOLI, *I sacerdoti, i guerrieri, i contadini. Storia di una immagine della società*, Torino 1979; M.L. PICASCIA, *La società trinitaria: un'immagine medioevale*, Bologna 1980 (testo citato, pp. 97-99).

[54] J. LECLERCQ, intervento dopo la relazione di J. BECQUET, *L'erémitisme clérical et laic dans l'Ouest de la France*, in *L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Atti della seconda Settimana internazionale di studio. Mendola 30 agosto - 6 settembre 1962*, Milano 1965, pp. 210-211. Sul problema in generale, G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia*, I, Roma 1961, pp. 211-258, 300-338.

[55] Adalberone di Laon riferisce che alcuni cavalieri circolavano in Francia per difendere gli interessi dell'abate di Cluny, con un linguaggio di sapore vassallatico: «*Nam dominus meus est rex Odeylo Cluniacensis*» (probabilmente si tratta di una esagerazione polemica); cf. G.A. HUCKEL, *Les poèmes satiriques d'Adalbéron*, in *Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Paris* XIII (1911), pp. 129-167. Nel 1080 ca., Serlone di Bayeux pubblica un poema: «*Invectio in militem qui, causa paupertatis saeculum relinquens, in monachatu divitias adeptus est*» (A. BOUTEMY, *Deux poèmes inconnus de Serlon de Bayeux et une copie nouvelle de son sermon contre les moines*, in *Le Moyen Age* LI, 1938, pp. 254-260).

[56] PIER DAMIANI, *ep.* VIII, 2; *P.L.*, 144, 465.

[57] G. TABACCO, *Eremo e cenobio*, in *Spiritualità cluniacense, op.cit.*, pp. 326-336.

[58] O. LIMONE, *Vita eremitica e monachesimo riformato nel XII secolo: La «Legenda de vita et obitu S. Guilelmi confessoris et heremite»*, in AA.VV., *Note di civiltà medievale. Volume in onore di O. Parlangeli*, Bari 1979, pp. 75-97. Per Pulsano, L. MATTEI CERASOLI, *La congregazione benedettina degli eremiti pulsanesi*, Badia di Cava 1938; O. LIMONE, *Temi agiografici nell'italia meridionale normanna (sec. XI-XII)*, in *Studi Linguistici Salentini* IX (1977), pp. 121-146.

[59] PIETRO il VENERABILE, *ep.* I, 23; *P.L.*, 189, 102.

[60] Sul declino dell'influsso sociale, N.F. CANTOR, *The Crisis of Western Monasticism. 1050-1130*, in *The American Historical Review* LXVI (1960), pp. 47-67; sull'influsso sociale dell'eremitismo, L. GÉNICOT, *L'érémitisme du XIe siècle dans son contexte économique et social*, in *L'Eremitismo in Occidente..., op.cit.*, pp. 45-69. Per una visione d'insieme, AA.VV., *Accion social de la Orden benedictina. XV centenario del nacimiento de san Benito*, Madrid 1982 (Anales de moral social y economica, LVI).

[61] L.K. LITTLE, *Intellectual Training and Attitudes Toward Reform 1075-1150*, in *Pierre Abélard et Pierre le Vénérable..., op.cit.*, pp. 235-254.

[62] SIGEBERTO di GEMBLOUX, *Vita Guiberti*; ed. C.G. ROLAND, *Fragment d'une oeuvre inédite de Sigebert de Gembloux*, in *Bulletin de la Commission royale d'histoire de Belgique* LXXXVI (1911), p. 227.

[63] J. LECLERCQ, *L'érémitisme en Occident jusqu'à l'an mil*, in *L'Eremitismo in Occidente..., op.cit.*, p. 30

[64] C. de CLERCQ, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, I, Louvain -Paris 1936, pp. 133-138, 196, 301-303.

[65] C. VIOLANTE, *Discorso di apertura*, in *L'Eremitismo in Occidente..., op.cit.*, p. 21.

[66] IVO di CHARTRES, *ep.* 192, ai monaci della Colomba; *P.L.*, 162, 196-202; cf. R. SPRANDEL, *Yvo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte*, Stuttgart 1962, pp. 141-142 (Pariser historische Studien, I).

[67] G.G. MEERSSEMAN, *Eremitismo e predicazione itinerante dei secoli XI e XII*, in *L'Eremitismo in Occidente..., op.cit.*, pp. 164-179.

[68] J. LECLERCQ, *Prédicateurs bénédictins aux XIe XIIe siècles, in Revue Mabillon* XXXII (1943), p. 72.

[69] Si pensi a TOMMASO d'AQUINO, *Summa Theologica, II^a II^ae, q. 188, art.8 Cf.* J. LECLERCQ, *La vie contemplative dans S. Thomas et dans la tradition*, in *Revue de Théologie ancienne et médiévale* XXVIII (1961), pp. 264-266.

[70] J. LECLERCQ, *Epilogo*, in *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spoleto 1957, p. 617 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, IV).

[71] ORDERICO VITALE, *Historia ecclesiastica*, III, 9, 26; *P.L.*, 188, 644.

[72] Edizione in *P.L.*, 213, 807-850.

[73] *Liber...*, 2; *ed.cit.*, 810

[74] BERNARDO di TIRON, *Vita*, 1; *P.L.*, 172, 1375.

[75] *Vita Romualdi*, 64; ed. G. TABACCO, Roma 1957, p. 105.

76 PIER DAMIANI, *op.* 12; *P.L.*, 145, 335. BERNARDO di TIRONE, *Vita*. 7; *P.L.*, 172, 1404.

77 Ch. DEREINE, *Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au XIe siècle*, in *Revue du Moyen Age latin* IV (1948), p. 149.

78 J. LECLERCQ, *De poème de Payen Bolotin sur les faux ermites*, in *Revue bénédictine* LXXIII (1958) (versetti 49 e 85).

79 *Liber..., cit.*, 4; *P.L.*, 213, 812.

80 L. GÉNICOT, *L'érémitisme..., art.cit.*, p. 69.

81 F. HEER, *Il Medioevo..., op.cit.*, p. 103.

82 *Id.*, p. 104

83 *Id.*

84 *Id.* 111; G. DUBY, *Hommes et structures du moyen âge*, Paris - La Haye 1973, pp. 213-225: *Les «jeunes» dans la société aristocratique dans la France du Nord-Ouest au XIIe siècle.*

85 Citato da F. HEER, *Il Medioevo..., op.cit.*, p. 11.

86 *Id.*, pp. 121-122.

87 H. PIRENNE, *Le città del medioevo*, introd. di O. CAPITANI, Bari 1977^5, pp. 112-113.

88 F. DOTTO, *Il secolo XII, Roma 1979, p. 56.*

89 G. CONSTABLE, *Cluny. Cîteaux. La Chartreuse. San Bernardo e la diversità delle forme di vita religiosa nel XII secolo*, in *Studi su Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della canonizzazione*, Roma 1975, pp. 93-94.

90 R. GRÉGOIRE, *Esiste una teologia monastica?*, in *Inter Fratres* XXVII (1977), pp. 115-120.

91 H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna 1970, p. 7; C. VIOLANTE, *La povertà nelle eresie,* in AA.VV., *La concezione della povertà nel Medioevo*, a c. di O. CAPITANI, Bologna 1974, pp. 202-203; *id., Riflessioni sulla povertà nel secoloXI*, in *Studi sul medioevo cristiano offerti a R. Morghen...*, II, Roma 1975, pp. 1061-1081; K. BOSL, *Armut Christi Ideal der Mönche und Ketzer, Ideologie der aufsteigenden Gesellschaftschichen vom 11: bis 13 Jahrhundert*, München 1981 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philos. Histor. Klasse, Sitzungsberichte, 1981, Heft 1).

92 R. GRÉGOIRE, *Introduction à une étude théologique du «mépris du monde»,* in *Studia monastica* VIII (1966), pp. 313-328; *id., Il contemptus mundi. Ricerche e problemi*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa* V (1969), pp. 140-154.

93 Elenco in L.H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, 2 vol. Mâcon 1935; vol. 3, a c. di G. PORAS, Mâcon 1975.

94 Le pagine seguenti si riferiscono a Ph. SCHMITZ, *Histoire de l'Ordre de Saint-Benoît*, V-VI, Maredsous 1949: *Oeuvre civilisatrice du XIIe au XXe siècle.* In questi due volumi sono indicati tutti i riferimenti bibliografici, non riprodotti qui per non appensantire il testo.

95 Alcune indicazioni emergono già da R. GRÉGOIRE, *Repertorium liturgicum italicum*, in *Studi Medievali* IX (1968), pp. 465-592.

96 Cf. Ph. SCHMITZ, *op.cit.*, V, pp. 317-318.

97 *Id., op.cit.*, II (1942), p. 188.

98 C. HARRIS SLOVER, *William of Malmesbury and the Irish,* in *Speculum* II (1927), pp. 268-283.

99 Ph. SCHMITZ, *op.cit.*, V, pp. 332-333.

100 *Id.*, p. 333.

101 *Id.*, p. 226-227.

102 *Id.*, p. 255.

103 *Id.*, p. 236.

104 *Id.*, p. 239.

105 *Id.*, p. 241.

106 *Id.*, pp. 257-258.

107 *Id.*, pp. 259-260.

108 *Id.*, p. 305.

109 *Id.*

110 *Id.*, pp. 137-145; J. de GHELLINCK, *L'Essor de la littérature latine au XIIe siècle*, Bruxelles 1946.

111 Ph. SCHMITZ, *op.cit.*, p. 143. Per la teologia morale, F. VANDENBROUCKE, *Pour l'histoire de la théologie morale. La morale monastique du XIe au XVIe siècle*, Louvain-Lille 1966 (Analecta Mediaevalia Namurcensia, XX); E. BERTOLA, *Il problema della coscienza nella teologia monastica del XII secolo*, Padova 1970 (Il Pensiero Medioevale, 2^a s., I).

112 Ph. SCHMITZ, *op.cit.*, pp. 9-50; per il caso specifico di Cluny, G. DUBY, *Economie domaniale et économie monétaire: le budget de l'abbaye de Cluny entre 1080 et 1115*, in *Annales* VII (1952), pp. 155-171; *id., La societé aux XIe et XIIe siècles dans la région mâconnaise*, Paris 1953.

113 *Id.*, p. 38.

114 *Id.*, pp. 24-28.

115 *Id.*, pp. 28-34.

116 *Id.*, pp. 42-43.

117 *Id.*, p. 49.

118 *Id.*, pp. 48-49.

119 *Id.*, pp. 89-108. Cf. E. LESNE, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, IV, *Les livres «Scriptoria» et Bibliothèques du commencement du VIIIe à la fin du XIe siècle*, Lille 1938. Una mostra di manoscritti di origine monastica conservati presso la Biblioteca Apostolica Vaticana è stata organizzata dal sottoscritto: i vari aspetti della presenza monastica nella società ne risultano con accenti indiscutibili; cf. XV centenario del-

la nascita di S. Benedetto. 480-1980. «*Ora et labora*». *Testimonianze benedettine della Biblioteca Apostolica Vaticana. Catalogo della mostra*, Biblioteca Apostolica Vaticana 1980. Per la liturgia, R. GRÉGOIRE, *Homéliaires liturgiques médiévaux. Analyse de manuscrits*, Spoleto 1980 (Biblioteca di Studi Medievali, XII); *id.*, *Tradizione liturgica nell'alto Medioevo*, in *La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo. Atti del Convegno tenuto a Roma. Consiglio Nazionale delle Ricerche 12-16 novembre 1979*, II, *Roma 1981, pp. 679-699.*

120 Ph. SCHMITZ, *op.cit.*, pp. 308-312. Per la musica, *op.cit.*, VI, pp. 131-142. Per le attività teatrali, J. DRUMBL, *Quem quaeritis. Teatro sacro dell'alto medioevo*, Roma 1981.

121 *Id.*, *op.cit.*, II (1942), pp. 192-199; V, pp. 334-336.

122 *Id.*, *op.cit.*, VII (1956), pp. 264-265.

123 Furono ripetuti i richiami per un ritorno alla vita evangelica; cf. M.-D. CHENU, *Moines, clercs et laïcs au carrefour de la vie évangélique (VIIe siècle)*, in *Revue d'histoire ecclésiastique* XLIX (1954), pp. 59-89. Testo ripreso in *La théologie au douzième siécle*, Paris 1957, pp. 225-251 (Etudes de philosophie médiévale, XLV).

124 Per dedicarsi più profondamente all'esperienza spirituale, è logico pensare a ciò che, secondo J. Leclercq, corrisponde ad un atteggiamento di «controcultura» (cf. *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, V, *art. cit.*, c. 1681).

125 Per convincersi, cf. J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, pref. di C. LEONARDI, Firenze 1983.

Léo Moulin

L'idea benedettina dell'uomo e la sua attualità

Senza voler assolutamente ridurre la prodigiosa avventura benedettina alle sue sole dimensioni umane, può essere interessante, e fecondo, domandarsi se e in quale misura taluni aspetti puramente funzionali e istituzionali dell'organizzazione benedettina possano spiegare il suo enorme e duplice successo; quindi, superata questa prima tappa, se e in quale misura, il pensiero del fondatore, la sua visione del mondo, la sua percezione dell'uomo, in quel che hanno di più semplicemente e strettamente umano, spieghino il successo e la perennità della sua azione. L'approccio è rischioso, non si può negarlo, trattandosi di un uomo come San Benedetto, la cui caratteristica prima è un'estrema religiosità; ma vale la pena, mi sembra, di tentarlo, se non altro nel senso di una rilettura moderna della Regola.

Perché, accanto a quell'intensa vita spirituale che fa vibrare uomini della statura di Benedetto da Norcia o di Bernardo di Chiaravalle, o, più esattamente, nel seno stesso di questa vita spirituale, a proteggerla, a organizzarla, a favorirla anche, e insieme a nutrirsene, troviamo—per forza di cose, giacché si tratta di «governare gli uomini» e di «amministrare le cose»—delle strutture e un'organizzazione costituzionali che si collocano, si voglia o no, su di un piano puramente umano.

Facciamo un esempio, che servirà a chiarire quanto abbiamo detto. Parlando dell'elezione dell'Abate, Benedetto non scrive: «È evidente che Dio non permetterà mai che la comunità intera elegga una persona complice della sua sregolatezza»; forte della sua esperienza, scrive invece: «Se, per disgrazia (*quod quidem absit*) capitasse che la comunità intera, di comune accordo, eleggesse una persona complice della sua sregolatezza...». Su di un piano strettamente umano la cosa è possibile; dunque, Benedetto accetta la possibilità di una comunità depravata al punto di scegliere, coscientemente, un capo indegno[1].

Di fronte a un simile scandalo, Benedetto non prevede affatto l'intervento di un Dio corrucciato, si rimette invece al vescovo della diocesi, agli abati e ai cristiani dei dintorni, cioè a un intervento puramente umano, per riportare l'ordine.

Val la pena di ricordare un particolare, che rappresenta uno degli apporti fondamentali della civiltà monastica nel medioevo: molto prima dei Comuni italiani e fiamminghi, e in mo-

do ben altrimenti perfezionato rispetto ai Romani, la Chiesa, e in particolare gli ordini religiosi, hanno messo a punto le condizioni di un regime di diritto infinitamente meno sacralizzato di quanto non sarà l'ideologia democratica del 1789, nel quale nessun potere *assoluto*, Assembleare o Superiore, può essere legalmente esercitato, certe forme di «obiezioni di coscienza» sono riconosciute e un codice elettorale e deliberativo complesso e minuzioso assicura (in linea di principio!) un funzionamento pacifico e regolare[2]. Ancora, è previsto che l'organizzazione delle elezioni e delle deliberazioni si attenga a un livello del tutto «terreno» (per evitare le frodi, le pressioni, gli intrighi...). Concluse le preghiere e la messa che la precedono, la scelta dell'Abate è collocata su di un piano assolutamente secolarizzato.

Come Benedetto vede gli uomini

Benedetto vede gli uomini, siano pure i suoi fratelli, così come sono, lucidamente, senza la minima illusione. Partendo da questa constatazione, mi sono dedicato a una rilettura della Regola, mettendomi nello stato d'animo di un uomo del nostro tempo, del capo di un'impresa ad esempio, che si domanda che cosa un documento tanto antico può ancora dargli.

Da un tale punto di vista, la rilettura di questo documento di non più di novemila parole, si è rivelata di una ricchezza insospettata e, soprattutto, di una sorprendente attualità.

In tutta la Regola, praticamente ad ogni pagina, Benedetto parla degli «agitati», dei «ribelli», dei «cattivi», dei «caparbi», degli «orgogliosi», dei fratelli con scarsi meriti intellettuali o religiosi, che, insieme—comunque!—ai «dolci», ai «pazienti», agli «obbedienti», formano il «gregge turbolento e indocile» (C. 2, 19), affidato alla sollecitudine pastorale dell'Abate. E, aggiunge, talvolta invano (ma è l'Abate che dovrà renderne conto a Dio).

Benedetto parla anche del priore, che può essere animato da un «cattivo spirito d'orgoglio», dei decani che «si gonfiano di superbia» (C. 21, 12), dei monaci estranei all'abbazia, che rischiano «di turbare il monastero con le loro vane esigenze», dei preti ordinati che devono guardarsi dall'«alterigia» (*elationem*) e dall'«orgoglio» (*superbiam*) e così di seguito.

Che i malati non stanchino, scrive, «con le loro esigenze superflue» coloro che li curano. Benedetto conosce gli uomini. Che i poveri e i pellegrini siano bene accolti: «quanto ai ricchi... la paura del loro biasimo induce di per sé a onorarli». Una constatazione fin troppo vera, senza dubbio, ma che non fa certo onore al Padre ospitaliere, non si può negarlo. Stiamo bene attenti: Benedetto non dice: «Il Frate ospitaliere si comporterà certamente in questo modo», si limita a notare che potrebbe farlo. *Senza illusioni.*

Lo stesso Abate, come tutti quelli che esercitano il potere, o un frammento di potere, dev'essere ben consapevole di correre il rischio di essere lui pure consumato dalla «fiamma dell'invidia e della gelosia», o animato da un «eccesso di zelo pieno di acrimonia»; deve conoscere la sua «fragilità», le sue debolezze e i suoi limiti, e sapere che, correggendo le debolezze dei suoi fratelli, in realtà si trova ad affrontare i suoi stessi difetti (*ipse efficitur a vitiis emendatus* C. 2; 112). Si ricordi soprattutto che non gode di un potere arbitrario (*quasi libera... potestate*, C. 63, 6).

È sufficiente, d'altronde, dare una scorsa alle relazioni dei visitatori di Cluny o di Cîteaux per convincersi che questo pessimismo della percezione benedettina è lungi dall'essere eccessi-

vo o ingiustificato: non c'è vizio o delitto, a volte addirittura crimine, che non vi compaia. A ben guardare, ne viene fuori l'immagine di una società monastica piuttosto simile alla nostra, con questa differenza — e non è da poco: la percentuale dei peccatori è, comunque, meno elevata e questi sono, il più delle volte, pentiti.

Ecco, in soldoni, come Benedetto vede i suoi fratelli (e, *a fortiori*, gli altri uomini): la loro debolezza è radicale. In loro il male, la tentazione del male, ha la meglio sul bene; l'inclinazione naturale a lasciarsi andare è più forte della loro volontà di agire bene.

Necessità delle istituzioni

Di qui, naturalmente, l'assoluta necessità di una guida, una regola, un codice, di legge o di istituzioni, che sopperiscano alla sostanziale fragilità della natura umana.

Benedetto denuncia violentemente (C. 1) quei giovani «isolati o a piccoli gruppi», «senza un capo», che errano «per tutta la loro vita», «sempre in strada, mai tranquilli», «asserviti solo al proprio capriccio», che hanno come unica «legge il soddisfacimento dei loro desideri», cioè del piacere più immediato e decidono «d'autorità» quello che (secondo loro) è permesso e quello che non lo è, ciò che è bene e ciò che è male. Conosciamo l'antifona.

Tentativi di questo genere sono destinati all'insuccesso, la storia l'ha confermato più di una volta (la tentazione «anarchica» è vecchia quanto il mondo e l'esistenza delle «libere comunità di base» e dei drappelli «senza Dio né capo», tenuti insieme dal solo amore umano, è di tutti i tempi).

Ma, dirà qualcuno, e gli eremiti? Gli eremiti non vivono anch'essi «senza capi», «soli o in piccoli gruppi»? Benedetto stesso non ha cominciato la sua vita con lunghi anni di eremitaggio? Che ne pensa lui, che ha messo insieme l'esperienza della solitudine più totale con quella della vita comunitaria? Egli stesso ci risponde, nel primo capitolo della sua Regola: ci sono dapprima, e soprattutto, «i cenobiti, quelli che vivono in comunità in un monastero e militano (*militans*) sotto una Regola o un Abate», dunque nel quadro delle istituzioni anteriori ed esterne ai monaci.

Seguono gli anacoreti o eremiti, che non sono dei novellini: non ci si improvvisa eremiti, sotto la spinta del «semplice fervore dell'esordio nella vita religiosa». Sono, al contrario, degli uomini «formati da una lunga prova», vissuta nel monastero, nel seno della «milizia fraterna» dei loro fratelli, degli uomini «ben esercitati», trascinati alla «battaglia solitaria del deserto» che, «sicuri di loro stessi, possono condurre la lotta» contro i vizi della carne e dello spirito, «senza l'aiuto di nessuno», ma *Deo auxiliante*, «con l'aiuto di Dio».

Prova terribile, avventura pericolosa, riservata soltanto a pochi, nella quale non è consigliabile arrischiarsi, senza essersi sottoposti, prima di tutto, ad un lungo e duro processo di socializzazione, che permette di *interiorizzare* le strutture e lo spirito della vita monastica, in modo che l'anacoreta non cessi di appoggiarsi alle istituzioni che la solitudine sembra aver cancellato. *Mutatis mutandis*, è, vissuta su di un piano religioso, e volontariamente, l'avventura di Robinson Crusoe, il più solitario e il più socializzato degli uomini, che trionfa sulle insidie e sui

pericoli della solitudine *perché*, naufrago miserabile, è stato plasmato al cento per cento dalla società stessa, per poter fare a meno di lei. In un certo senso e provvisoriamente.

«*Conoscere gli uomini e amarli lo stesso*»
(Leone Tolstoj)

Benedetto dunque conosce gli uomini, le loro debolezze e i loro limiti. Non nutre alcuna illusione a loro riguardo. Tuttavia, ed è questo che lo distingue da un Machiavelli, ad esempio, o da un Hobbes, la sua visione disincantata e realistica non lo induce a pensare che i figli di Adamo siano irrimediabilmente perduti e che non ci sia nulla da fare o da sperare. In Benedetto non c'è traccia di disprezzo o acredine, non c'é ombra dello «zelo tetro e amaro» (C. 73, 1), che anima tanti puritani o idealisti che vogliono fare la felicità della gente suo malgrado.

Benedetto ama gli uomini per quello che sono, e specialmente i deboli, i malati, i vecchi, i poveri, i giovani, i peccatori, i recidivi (C. 31). Per loro vuole essere un «tenero padre», che «sempre preferisce la misericordia alla giustizia» (C. 64, 26), che «desidera farsi amare piuttosto che temere» (C. 64, 36). Machiavelli, e qui sta tutta la differenza, opta per la paura e il terrore (*Il Principe*, cap. XVII), Benedetto è il pastore di un gregge a cui non propone nulla di rigoroso o gravoso (*nihil asperium, nihil grave*, Prol. 107), in quella che, dopotutto, ai suoi occhi è soltanto una «piccola regola per nuovi adepti», (*hanc minimam inchoationis regulam*, C. 73, 23).

Di questa tenerezza, incessantemente e attivamente presente, si potrebbero moltiplicare gli esempi: ogni pagina della Regola ne offre a iosa. Notiamo, ad esempio, con quanta umanità Benedetto tratta i fratelli esclusi, per errori gravi, dalla comunità, gli scomunicati, i recidivi. Un problema sociale che ci è familiare anche oggi. Per lui costoro sono, anzitutto, dei malati (C. 27 e 28) ai quali la Comunità deve stare vicina con tutto il cuore, per evitare che affondino «in un abisso di tristezza» (*abundantiori tristitia*). Se tutti i rimedi falliscono, la Comunità deve ricorrere a «un mezzo più efficace», la preghiera, «affinché il Signore, che può tutto, renda la salute al fratello malato» (C. 28, 17), che verrà così a resipiscenza. La stupenda parola! Derivata da *sapientia*, etimologicamente significa «ritorno alla ragione», e solamente in seguito assumerà il significato di «pentirsi». Essere—infine—ragionevole, comprendere, conduce al pentimento (speriamo).

La sollecitudine di Benedetto non si applica solo ai casi estremi, come quelli di cui abbiamo appena parlato, ma si estende agli aspetti più umili del vivere quotidiano. Ne è testimonianza questo passaggio del capitolo 22: «Levandosi... i fratelli si incoraggino *dolcemente* (sottolineo l'avverbio, L.M.), in modo da non offrire a quelli (ancora) assonnati il pretesto di reagire brutalmente». E altrove (Cap. 8): «Ci si leverà all'ora ottava della notte (cioè, tra le due o le tre del mattino), in base a una valutazione *ragionevole*... in modo che ci si alzi a digestione compiuta» (*iam digesti surgant*). E più avanti, questo passaggio, nel bel mezzo del capitolo relativo agli «uffici divini della notte», che tratta di un dettaglio assolutamente prosaico (ma Benedetto, padre del monastero, pastore del gregge, medico delle anime, Vicario di Cristo, pensa a tutto): «dopo un breve intervallo, durante il quale i fratelli potranno uscire per soddisfare i bisogni della natura» (*ad necessaria naturae* C. 8, 12)...

Bisogna prendere gli uomini come sono, nella piena coscienza della loro intima debolezza, della «debolezza dei deboli», (*infirmorum contuentes imbecillitatem*, C. 40, 6); organizzare, ad esempio, il lavoro con moderazione, tenendo conto di quelli che sono deboli (*mensurate (...) propter pusillanimes*) «infermi o delicati» (C. 48, 57) e, soprattutto, è necessario non pretendere che siano conformi all'immagine astratta, idealizzata, che ci si è fatta dell'uomo.

Gli uomini bisogna accettarli per quello che sono, nella loro infinita diversità, nonostante le ineguaglianze nel sapere, nell'intelligenza, nella ricchezza spirituale, nella saggezza, nei meriti, nello zelo, nella resistenza fisica e morale, che li caratterizzano. Perché soltanto agli occhi di Dio esiste e può esistere uguaglianza: «noi serviamo, allo stesso titolo, nella milizia di un solo Signore» (C. 2, 56). Sul piano del terreno e del quotidiano, gli uomini sono profondamente ineguali. Benedetto lo sa e lo dice.

L'Abate dovrà dunque «piegarsi alle disposizioni della maggioranza», «senza parzialità», «secondo il valore dell'intelligenza di ciascuno» (C. 2, 92); «non turberà il gregge che gli è affidato» (C. 63, 5) con decisioni arbitrarie o nocive all'armonia della Comunità. Non deve logorare le sue pecorelle con troppe pretese, ma guidarle con «discernimento e moderazione» (*discernat et temperat*, C. 63, 42)—due parole-chiave del pensiero benedettino.

Dunque, niente gregari. Nessuna irreggimentazione, nessun livellamento alla base. Meno ancora ugualitarismo, questo attentato alla dignità della persona umana, che mortifica i migliori, abbassandoli ingiustamente al livello della folla, e avvilisce gli umili, facendo loro credere, mendacemente, che non esistono differenze tra gli uomini. L'Abate deve rispettare le diversità tra un uomo e l'altro e dare ad ognuno la possibilità di far fruttare il talento (Matteo, 25, 14-30) che Dio gli ha dato, e in questo modo di sbocciare.

L'età in sé non è un merito né un demerito: «in nessun momento, e in nessun caso, l'età saprebbe creare un prestigio o un'inferiorità» (C. 63, 14): questo significherebbe l'introduzione di un elemento meccanico nel processo di giudizio e di scelta, e un attentato alle ricchezze potenziali della diversità. La frase è sconvolgente, per quell'era della gerontocrazia in cui fu scritta. Benedetto spiega: «spesso è proprio ai più giovani che Dio rivela la soluzione migliore» (C. 3, 8).

L'Abate dunque verrà scelto «in base ai meriti della sua vita e alla saggezza della sua dottrina, anche se è l'ultimo (per la data della sua professione, L.M.) nella gerarchia della comunità» (C. 64, 7-8). L'età non ha importanza; è (in linea di principio, perché gli uomini restano uomini) un sistema di selezione e di promozione che si basa su di un'amplissima gamma di scelte possibili.

Segue uno splendido quadretto di quel che *deve* essere il capo di un'impresa benedettina. L'Abate, «Vicario di Cristo», dalla cui volontà tutto dipende e deve dipendere, sarà, proprio per questo, moderato, riservato, indulgente; non sarà agitato o inquieto, eccessivo o ostinato, o geloso o *troppo* sospettoso (un po' è bene che lo sia: è il destino di tutti coloro che dirigono un'impresa). Che non finga, soprattutto, di ignorare gli errori nascenti; che vi porti rimedio, che li «recida alla radice», appena «cominciano ad avere un peso». Che non esiti dunque a punire, ma «con prudenza e carità», «senza nulla di eccessivo», dosando i suoi interventi a seconda delle circostanze (*Miscens tempora temporibus*, C. 21, 13). (Questo vale per gli insegnanti, per gli ufficiali e per i capifamiglia).

Perché, di tutte le virtù che insegna Benedetto, quella che mette maggiormente in evidenza è la *discretio*, «madre di tutte le virtù» (C. 64, 48), ovvero il senso della misura, il discernimento, la moderazione, il giusto equilibrio tra quel che si può sperare dagli uomini e i gravami della realtà quotidiana.

In Benedetto non c'è niente di repressivo. Quando punisce, vuol punire l'errore o l'ostinazione in esso assai più che il colpevole. Dal momento che non si fa illusioni sugli uomini è incline a perdonare: ai suoi occhi, la colpa è parte integrante della natura umana, ed è alla luce di una simile visione che egli la giudica. Punire, punire un «malato», va bene, ma non troppo, «per non spezzare la canna (già) incrinata» (C. 64, 33), per non infrangere il vaso, a forza di voler «togliere la ruggine» (C. 44, 31): non sognamoci di voler rendere gli uomini perfetti, soprattutto loro malgrado. Insomma, «che l'Abate odi i vizi, ma ami i fratelli» (C. 44, 27): la distinzione non è sempre facile da fare. E meno ancora da applicare nella vita di tutti i giorni: come amare questo fratello «vizioso», «colpevole», «malato», forse, ma «cattivo»?

Benedetto ha piena coscienza del fatto che la vera grande arte è quella di governare gli uomini, come verrà detto nel medioevo: «ARS ARTIUM, GUBERNATIO HOMINUM». Egli sospira: «È un compito difficile e faticoso governare gli uomini» (C. 2, 84).

Che cosa si può sperare dagli uomini

La visione realistica degli uomini che impregna tutta l'esperienza personale di Benedetto e ispira la sua Regola, non induce affatto il Patriarca d'Occidente ad abbandonarli a se stessi; è convinto che del «gregge turbolento e indocile» che gli è affidato sia possibile fare qualcosa di buono. Questa «piccola Regola per i neofiti» può, quanto meno, permettere di acquisire «onestà di vita e muovere i primi passi nella vita religiosa»: per mezzo della preghiera, «breve», «pura e frequente», della mortificazione («odiare la propria volontà»), con l'obbedienza e con la fede. Per mezzo della vita vissuta insieme ai fratelli, in quella preghiera di pietra che è il monastero, «l'officina (*officina*), dove, scrive Benedetto, dobbiamo lavorare diligentemente con tutti questi strumenti» (C. 4, 98), animati dalla ferma intenzione di restarvi sempre «legati» (*stabilitas*, C. 11, 99). «Militando sotto la Regola e l'Abate», incarnazione della Regola cui si deve obbedienza e che è il solo autorizzato ad esigere tale obbedienza (*Regulae auctoritas*, C. 37, 3). Sono questi gli ingredienti fondamentali di tutta la vita religiosa.

L'Osservanza

Interviene ancora un altro elemento, altrettanto fondamentale, sia nella vita quotidiana dei religiosi, sia, questa volta, nella vita quotidiana del cittadino del nostro tempo: voglio parlare dell'osservanza. L'osservanza, che è la stretta applicazione, in tutti i momenti della vita, in tutte le azioni, di una attenzione tesa e totale. Significa fare, «senza ritardo», senza esitazioni, senza mormorare né replicare, senza tiepidezza o pigrizia, con zelo e applicazione la missione affidata a ciascuno, o semplicemente i piccoli doveri quotidiani. E farlo bene! Vuol dire essere sem-

pre presenti a sé stessi, senza sosta: «*Actus vitae suae omnia hora custodire*» (C. 2, 56), che, in linguaggio moderno, si potrebbe tradurre: «conservare ad ogni istante il controllo delle proprie azioni», dei propri atti, dei propri gesti e del proprio pensiero. La distrazione, il ritardo, la balordaggine, la dimenticanza, il lapsus, la fantasticheria, la negligenza, l'errore (nell'oratorio, C. 45, a tavola, C. 38) non sono permessi. L'uomo è sempre considerato responsabile di ciò che fa, di quel che è e di quel che pensa. (È inutile, credo, sottolineare la modernità di questa esigenza: il *self-control*, la padronanza di sé, la razionalizzazione dei comportamenti, sono uno dei fondamenti dell'azione e della supremazia europea nelle società del passato. Cf. L. Moulin, *L'aventure européenne*, pp. 67-69).

Citiamo un solo passaggio della Regola, il capitolo 46, per illustrare quel che abbiamo appena detto: «Quando a un monaco, durante una qualunque attività, nelle cucine, in cantina, nel corso di un servizio, nella panetteria, in giardino, nell'esercizio di un mestiere, o in qualsiasi luogo (notiamo l'enumerazione, il più possibile esaustiva), capita di sbagliare, di rompere o di perdere qualche cosa, o di commettere un altro fallo, dovunque ciò avvenga...»: giacché tutto questo costituisce una colpa, un delitto (*delictum*). D'altronde, Benedetto precisa (C. 33): «Se qualcuno tratta uno degli oggetti del monastero senza garbo o con negligenza, sarà rimproverato. Se non si corregge (sempre quest'idea tipicamente benedettina: è la perseveranza a costituire la colpa per eccellenza), subirà la disciplina regolare», che va dalla reprimenda pubblica (C. 23), alla privazione della «comunità del desco» (C. 24), dalla scomunica alla verga.

In nessuna circostanza, per poco importante che sia, il monaco può sbagliare o cedere, né può giustificarsi dicendo «non l'ho fatto apposta». Certo, ma hai sbagliato. Oppure «Ho creduto di far bene»: bisogna far bene, e non «credere» — questo verbo invertebrato — di averlo fatto. E così di seguito.

Praticando giorno dopo giorno, scrupolosamente, queste virtù, è possibile diventare un pochino migliori di quanto non si fosse al punto di partenza; senza illusioni, perché la caduta e la recidiva non sono mai lontane e sono sempre possibili.

Taluni, tuttavia, potranno percorrere un cammino più arduo (*omnia dura et aspera*) che permetterà loro di «raggiungere le più alte cime della dottrina e della virtù» (C. 73, 25), e «per mezzo del quale si arriva a Dio» (C. 58, 18). Ma non a tutti è dato il percorrere questo cammino: «*paucorum est ista virtus*» (C. 49, 31).

Morale; l'uomo non è, in alcun momento, il prodotto *esclusivo* del suo ambiente e/o dell'ereditarietà; può, *se vuole* (e, fatto «a immagine e somiglianza di Dio», è, per definizione, dotato di libertà e di volontà), diventare diverso e migliore di quel che sarebbe, se fosse in balia di se stesso. Egli può costruire la sua vita.

La dolcezza dei rapporti umani

È questo l'ultimo grido della saggezza benedettina, in quanto essa ha ancora di valido per l'uomo d'oggi? Qualche tratto, di un'abbagliante attualità, completa il quadro. In un monastero si vive gli uni sugli altri: è la più dura delle mortificazioni, mi disse un Padre Trappista (insieme alla solitudine, mi fiata un Certosino). I contatti quotidiani sono molteplici, inevitabili;

essi inaspriscono singolarmente quanto può esserci di doloroso, di penoso o di francamente insopportabile nella presenza di questo o di quello (pensiamo alle tensioni che scandiscono la vita di due persone che vivono insieme da molti anni). La Regola e le Leggi Consuetudinarie sono lì apposta per evitare che esplodano clamorosamente gli attriti che esistono, latenti, nel seno della Comunità più profondamente unita nelle cose essenziali; ma la vita quotidiana è fatta di simili momenti di tensione. Nei capitoli 4 e 36 della Regola—in particolare—Benedetto ha raccolto un breve trattato di civiltà sul modo di evitare urti di questo genere che, per secoli e ancora oggi, ha impregnato e impregna l'intera vita benedettina e le dona quella dolcezza, quella tenerezza umana, quella serenità dell'anima, che sono le sue caratteristiche. Citiamo: gli ospiti, i forestieri, saranno ricevuti «*tamquam Christus*» (C. 53, 2); si cureranno i malati «come se fossero Cristo» (C. 36, 2).

«Fare a gara per onorarsi a vicenda»: è il rispetto per la Persona dell'Altro in quanto ha di essenziale e di unico (avviso agli automobilisti). «Fare a gara per ubbidire gli uni agli altri»: il religioso non ubbidisce soltanto alla Regola, all'Abate e agli «ufficiali», che questo ha scelto; deve ubbidire agli altri, a tutti gli altri.

«Sopportare pazientemente le infermità altrui; sia quelle del corpo che quelle dello spirito». Aggiungiamo: e anche le proprie, per non disturbare gli altri con lamentele superflue e con la descrizione minuziosa dei propri mali.

«Avere per l'Abate un affetto umile e sincero»: non basta obbedire, bisogna amare. Il grande saggio Konrad Lorenz, Premio Nobel per la medicina nel 1973, ha scritto: «Il rispetto della gerarchia e l'amore non sono incompatibili». Il monaco, dunque, deve anche amare il suo Abate. Ecco perché se, dopo esser stato rimproverato, si accorge che il suo superiore «è irritato con lui o in collera, per quanto poco (*quamvis modice*), gli chiederà perdono fino a quando la sua benedizione gli avrà fatto capire che la collera si è calmata» (*sanetur illa commotio*). Perché bisogna riconciliarsi, «fare pace» (*in pacem redire*), prima del calar del sole, «con quelli che sono in discordia con voi» (C. 4, 88), (se lo ricordino le coppie, vecchie e giovani).

Didascalie delle tavole a colori

262. *Stoccarda, Württembergisches Landesmuseum. Vetrata proveniente dalla chiesa del monastero di Alpirsbach. Sansone con le porte di Gaza; simboli degli evangelisti Marco e Giovanni*
263. *Lambach, antico coro occidentale della chiesa del monastero. Affresco nella volta: l'Adorazione dei Magi (nord), la Madre di Dio in trono (ovest), i Magi ammoniti in sogno da un angelo (sud)*
264. *Lambach, antico coro occidentale della chiesa del monastero. Lunetta nella parete orientale del braccio sud: il Sogno di Giuseppe e il ritorno dall'Egitto*
265. *Mustair in Graubünden, San Giovanni Battista. Affresco nell'abside laterale nord: la Crocifissione di Pietro e la decapitazione di Paolo*
266. *Mustair in Graubünden, San Giovanni Battista. Affresco nell'abside laterale sud: la Lapidazione di Stefano*
267. *Mustair in Graubünden, San Giovanni Battista. Affresco nell'abside laterale nord: Pietro nutre i cani con pane consacrato*
268. *Hildesheim, San Michele. Un tratto del soffitto ligneo dipinto: albero genealogico di Cristo, il profeta Osea*
269. *Hildesheim, San Michele. Un tratto del soffitto ligneo dipinto. Nei campi centrali, dal basso, il Peccato originale, Jesse e il re David*
270. *Siegburg, San Michele. Reliquiario di Annone. Particolare di uno dei lati maggiori*

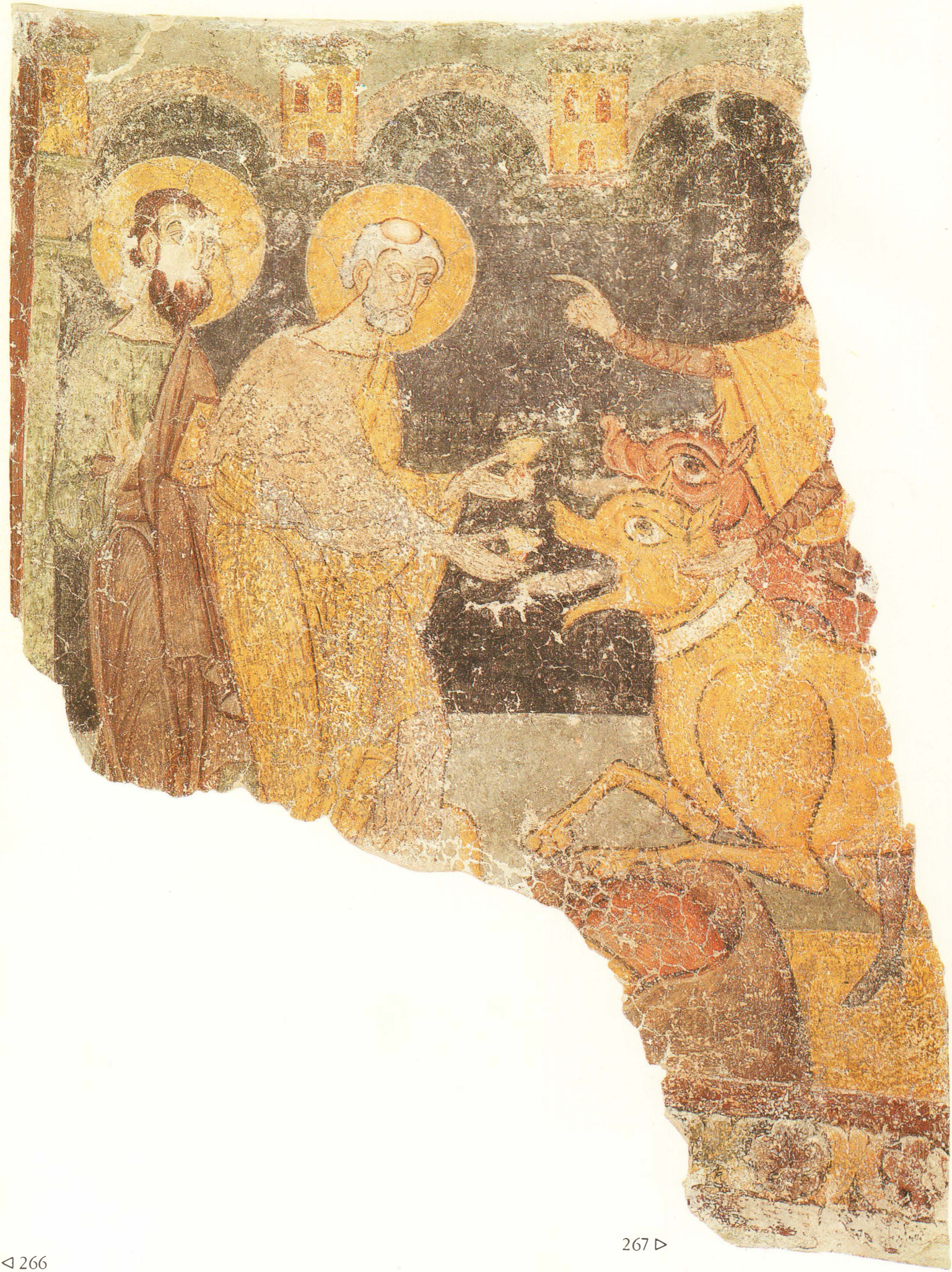
MARCV
IOHANNE
VAL ADMO
DEMA NVO
NEVE EN
NIT TVM
ASCE O EVM
NDO ETPA
ADPA REMS
REM STVO

△
264

◁ 263

S. SE EANVS

◁ 265

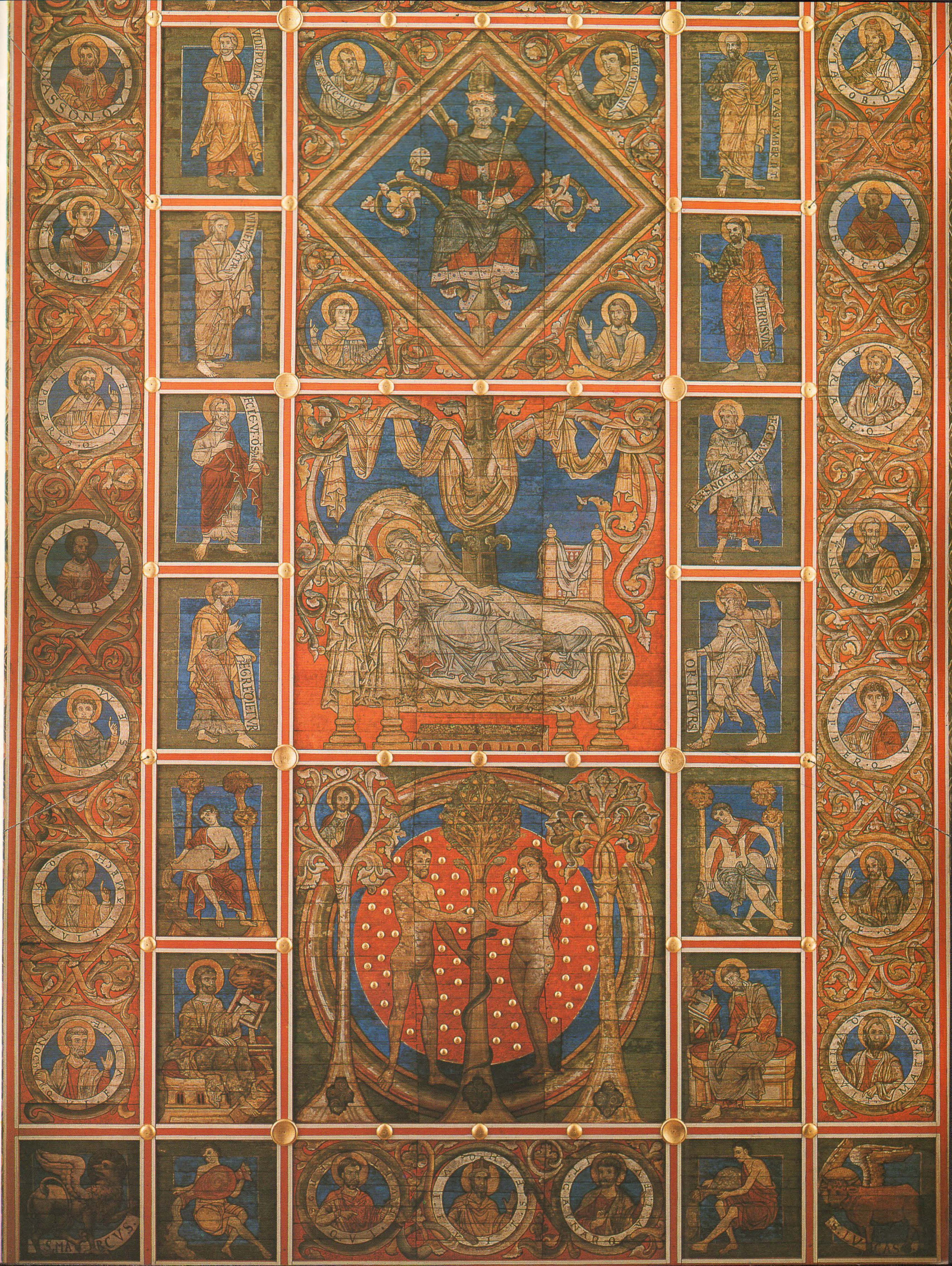


267 ▷

◁ 266

△
268

269 ▷

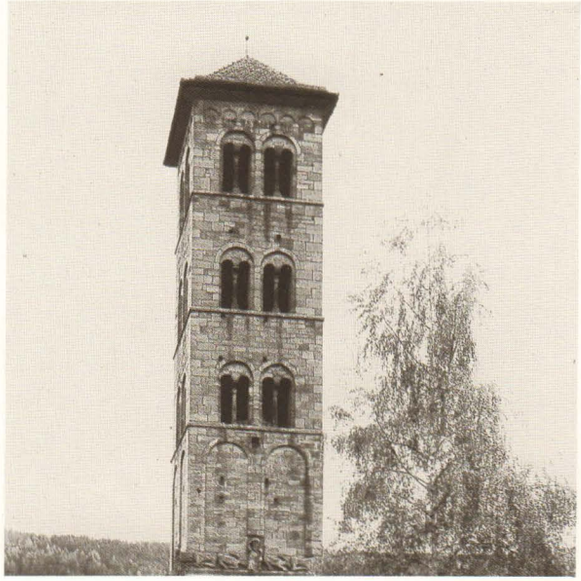

IACOB.O
ISAAC.O
NACHOR.O
EGREDIETVR
ORIETVR

SANCTVS BARTOLOMEVS
SANCTVS IACOBVS

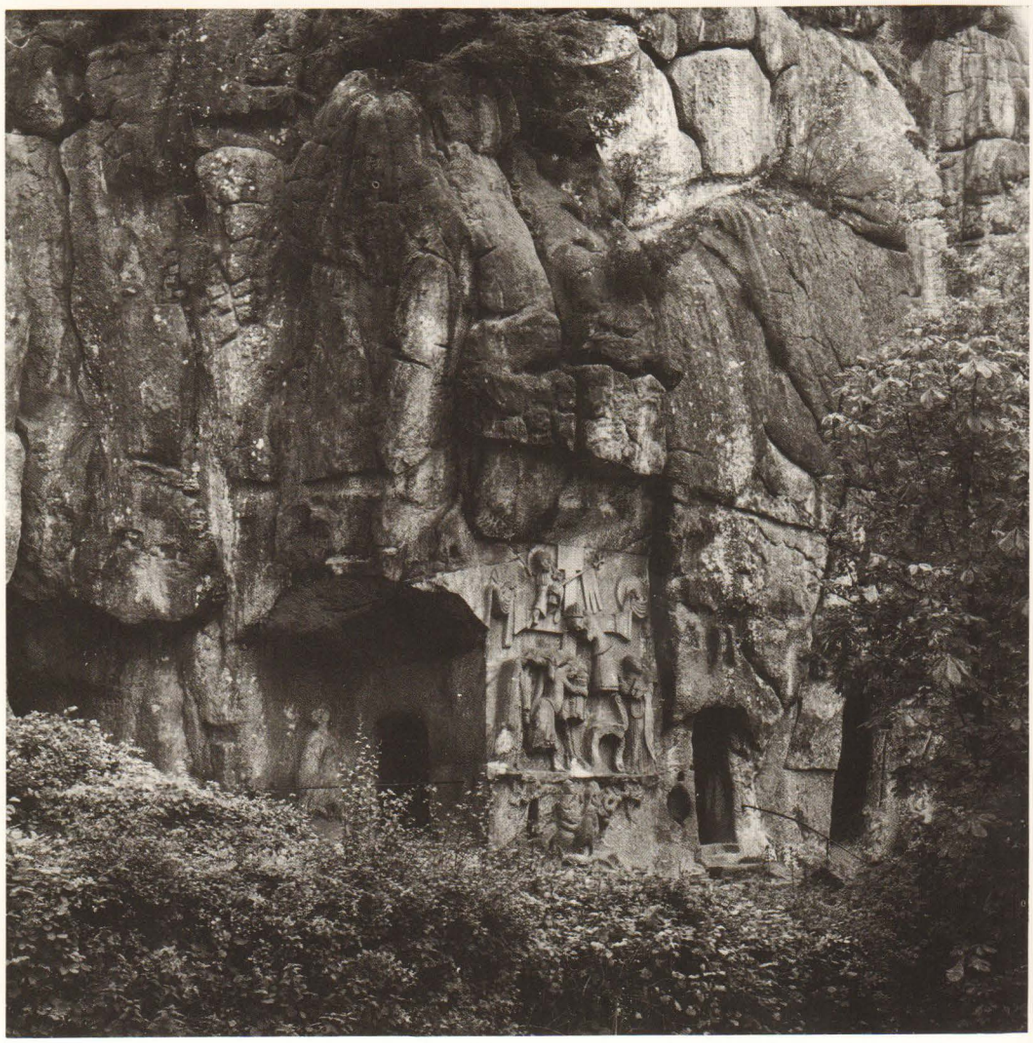
HIRSAU, SAN PIETRO E PAOLO

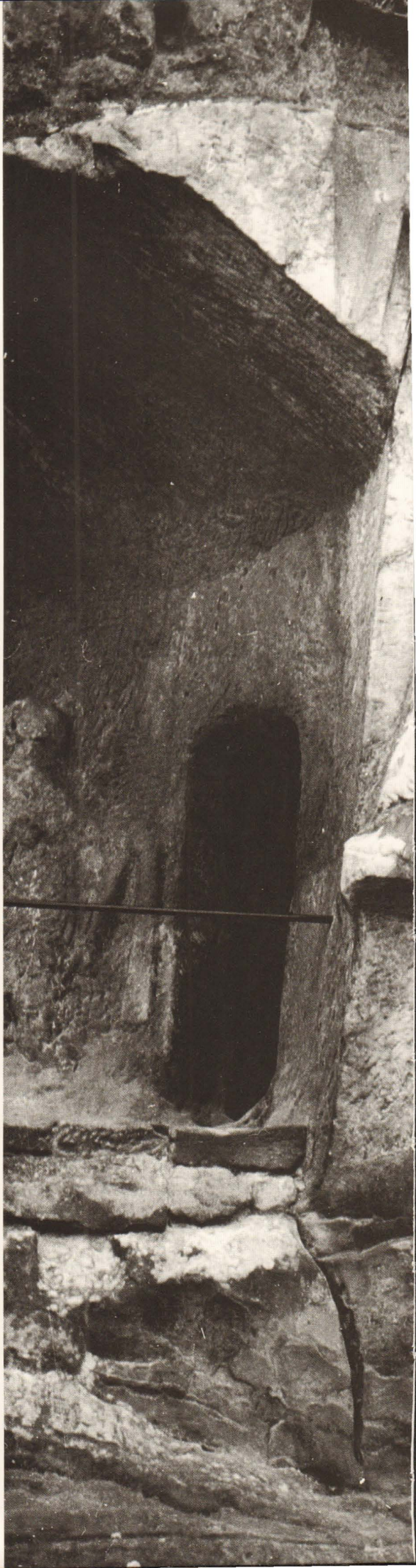
272. Particolare del campanile
273. Il campanile

Nella pagina accanto:
274. Particolare dei rilievi del campanile
275. Particolare dei rilievi del campanile
276. Rilievo



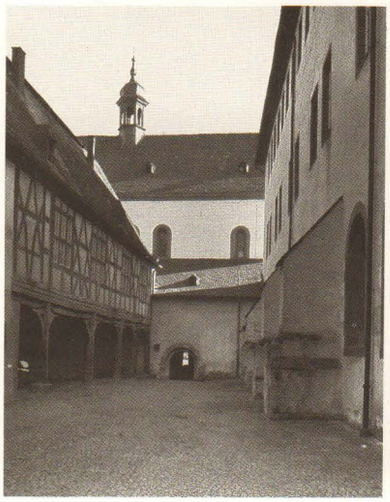
Nella pagina precedente:
271. Il campanile

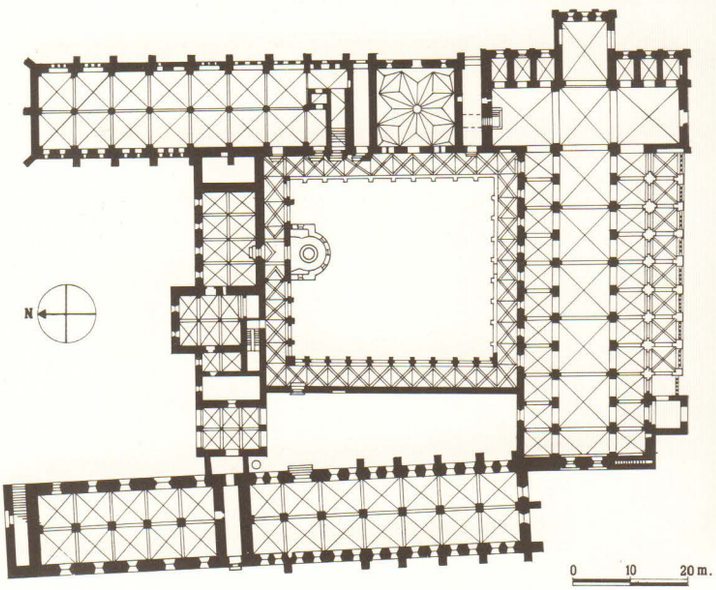




Nelle pagine precedenti:
HORN EXTERNSTEIN (GERMANIA)

277. L'eremo scavato nella roccia
278. L'accesso all'eremo
279. Il rilievo con la Deposizione dalla croce





EBERBACH (GERMANIA), SANTA MARIA

280. La strada dei conversi e la chiesa
281. L'antico chiostro e la chiesa
282. Planimetria della chiesa
283. Una delle arcate del chiostro

284. Il dormitorio
285. La cantina

Nelle pagine precedenti:
EBERBACH, SANTA MARIA

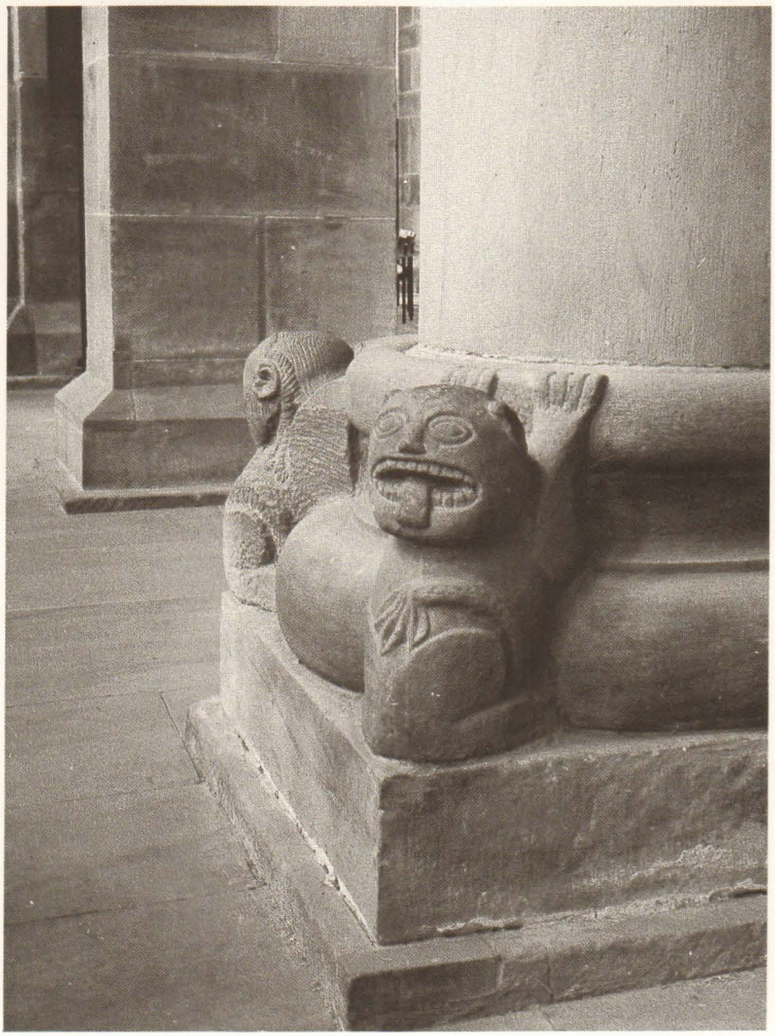
286. L'interno della chiesa, dal coro
287. La navata e il coro

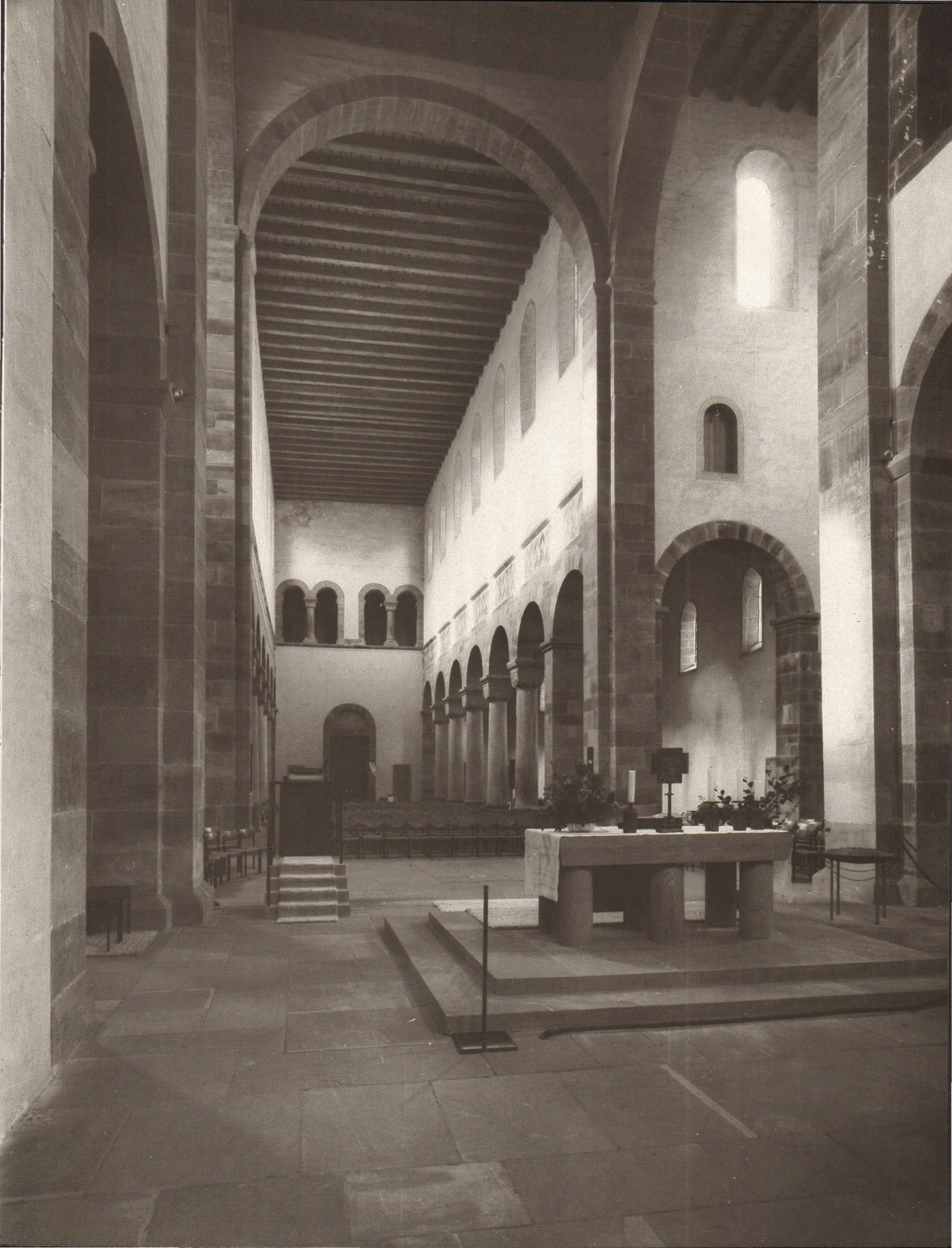
ALPIRSBACH (GERMANIA), SAN BENEDETTO

288. La chiesa vista da nord-ovest
289. Il transetto visto dal braccio meridionale
290. Base di un pilastro della navata

Nella pagina accanto:
291. La navata vista dal coro

Nelle pagine seguenti:
292. La parte inferiore dell'abside

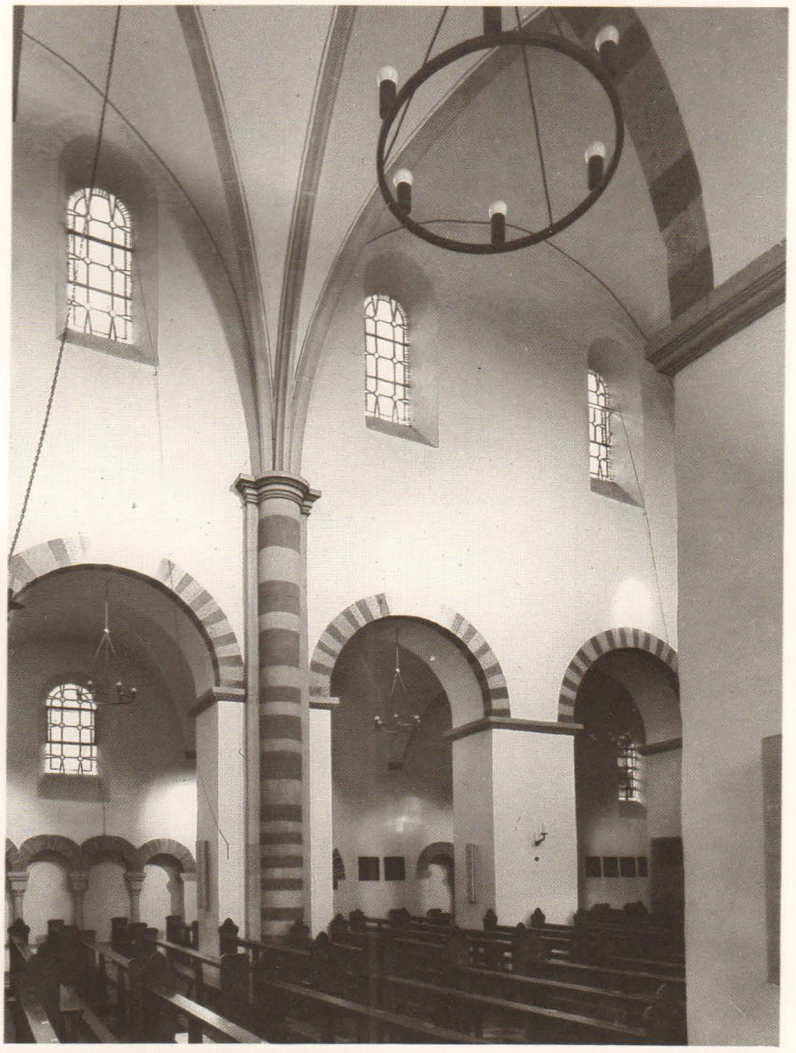


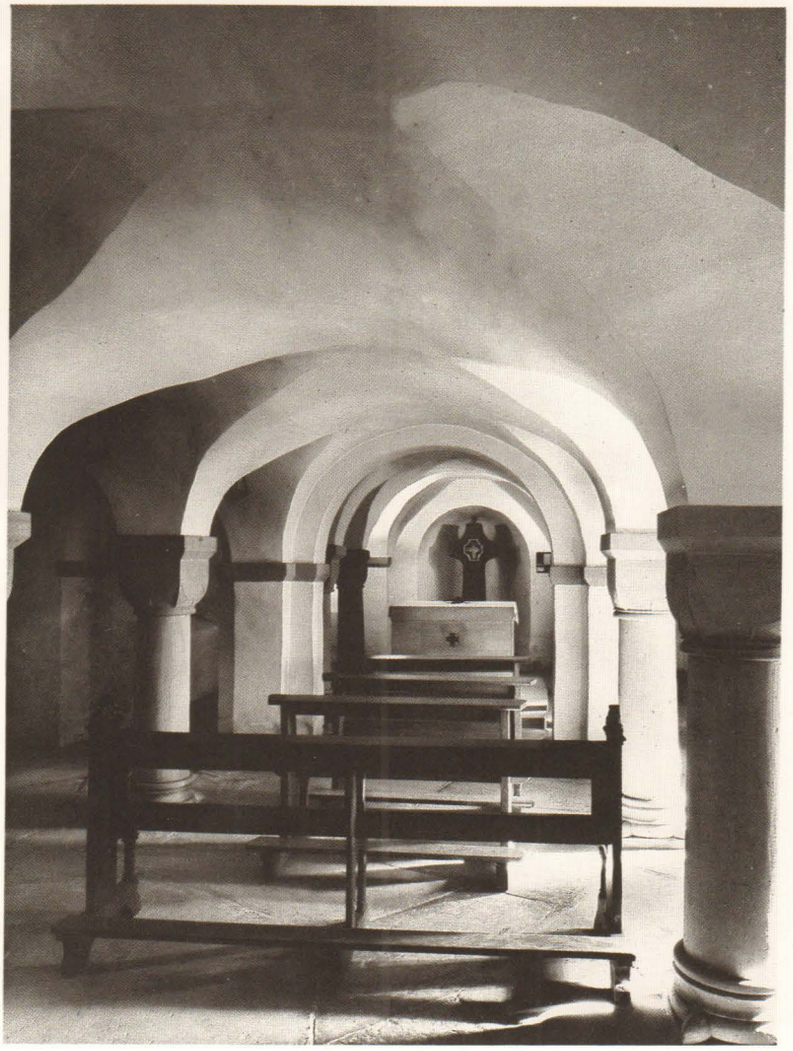


CORVEY (GERMANIA), ABBAZIA

293. La facciata occidentale
294. La parte inferiore del nartece
295. La cappella superiore del nartece, con la sua tribuna

296. La cappella superiore del nartece, verso ovest





FRECKENHORST (GERMANIA), SAN BONIFACIO

297. La chiesa vista da sud-ovest
298. L'interno della navata, lato sud
299. La cripta

«Venerare gli anziani. Amare i più giovani». Altrove (C. 63, 23): «I più giovani onoreranno gli anziani e gli anziani avranno dell'affetto per i giovani»; (*minores suos diligant*: notate la tenerezza del *suos*).

Ed ecco qualcosa che riguarda direttamente l'uomo d'oggi, che è fin troppo incline ad attribuire la responsabilità delle sue colpe alla sorte, all'ereditarietà o all'ambiente, o a tutto insieme in un magma confuso: «Riconoscersi *sempre* come autori del male che è in noi e farcene carico». (C. 4, 49).

Civiltà di tutti gli istanti, cortesia, tenerezza fraterna, carità, educazione, quel «riconoscimento quotidiano della dignità umana», scrive Bernard de Jouvenel, equilibrio di una vita armoniosamente distribuita tra la vita spirituale, il lavoro, la distensione, il riposo: valori questi che, da secoli, sono l'appannaggio della vita monastica se non, sotto molti aspetti, quelli che popolano le nostalgie dell'uomo moderno, che si sforza di ritrovarli, bene o male, nella sua seconda casa o nelle sue gite domenicali: i valori dell'interiorità, i cibi semplici e naturali, il silenzio, la natura, i riti della convivialità e, chissà?, qualche volta, la preghiera.

Note

[1] Léo Moulin, «*Sanior et major pars. Etude sur l'évolution des techniques électorales et délibératives dans les ordres religieux du VIe au XIIIe siècle*», *Revue historique de droit francais et étranger, n. 3 et 4, 1958.*

[2] Il primo codice elettorale è quello di Lorenzo di Somercote: risale al 1254.

Léo Moulin

L'influenza della civiltà monastica sulla vita quotidiana dei secoli passati

Piuttosto che impegnarmi nell'abbozzo di uno di quei grandi affreschi storici che stanno alla storia come le arie stanno all'opera, mi sembra più indicato affrontare il problema della civiltà monastica e del suo impatto sulla vita degli uomini di allora e di oggi, da un diverso punto di vista, sotto un altro aspetto, se non altro per evitare di ridire quello che è stato detto mille volte e più, e molto spesso in modo meraviglioso, di riscrivere quel che io stesso ho già scritto sull'argomento [1], di ripetere quel che tutti sanno, o credono di sapere, chi più, chi meno.

In effetti, sembrerebbe più interessante e, alla fin fine, più fecondo, domandarsi non *se* gli Ordini religiosi hanno avuto un ruolo nell'elaborazione della civiltà medievale dell'Occidente, che è un dato di fatto accettato da tutti (le divergenze d'opinione riguardano esclusivamente le dimensioni e la profondità di questo ruolo), ma piuttosto *perché*, per quali motivi, sotto l'azione di quali fattori puramente naturali, umani, storici, socio-culturali, spirituali, gli Ordini hanno giocato questo ruolo.

Tuttavia, prima di addentrarmi in questo «approccio», vorrei citare alcuni minimi frammenti della nostra vita quotidiana, che ci sono familiari al punto che non ci viene neppure in mente di domandarcene l'origine, mentre ci arrivano direttamente dai tesori della vita monastica medievale. Eccoli.

Briciole di storia monastica

Perché non sta bene bere con la bocca piena e perché ci puliamo la bocca prima di bere? Perché, nei primi tempi del monachesimo, la pietanza (una parola venuta dritta dai monasteri: *pietas*, per designare il supplemento di cibo che la pietà dei fedeli offriva ai religiosi), la pietanza, dunque, veniva servita, per due, in un unico piatto e la bevanda in un solo bicchiere (dire che questa pratica non ha mai posto dei problemi sarebbe forse audace). Era normale, in queste condizioni, evitare di lasciare tracce di cibo sul bicchiere comune: i monaci quindi si pulivano la bocca con la salvietta da tavola che faceva parte del corredo del monastero (grande

rarità in un'epoca in cui, il più delle volte, era la manica dell'abito a fungere da tovagliolo). Nel suo trattato, *Sull'educazione liberale dei fanciulli*, Erasmo raccomanda di tergersi le labbra prima di bere, «soprattutto, scrive, se tutti bevono alla stessa coppa». In realtà, non aveva inventato niente.

L'Aretino scrive [2], deliziosamente, alla sua maniera: «io mi credo che l'inventore di tal cosa sia stato fiorentino, né può essere che non sia, perché l'apparecchiare della tavola, l'ornarla di rose, il lavar dei bicchieri (...) venne da Firenze». Segue un garbato complimento ai «cervellini assettatini, diligentissimi» di Firenze, che hanno avuto la sottigliezza necessaria per elaborare una cucina che «invoglia lo svogliato».

Mi spiace di dover contraddire l'Aretino, ma sul piano dell'etichetta a tavola—tovaglia, tovaglioli, silenzio, fiori, pulizia, sequenza dei cibi, cortesia reciproca, modo di comportarsi e di mangiare *honeste et religiose*, senza dimenticare la vera e propria «liturgia», che presiede al pasto, gesto comunitario per eccellenza—i Codici Consuetudinari monastici rigurgitano da secoli di consigli minuziosi. La società civile si è ispirata ad essi, alla meno peggio, e lo fa ancora dopo tanto tempo.

Da dove vengono i nomi dei pasti: *colazione* in italiano, *breakfast* in inglese, *dîner* in francese?

La parola *colazione* si riferisce al pasto leggero (un cantuccio di pane inzuppato in un po' di vino), che i benedettini facevano i giorni di digiuno, dopo la lettura delle *Conferenze* di Cassiano (C. 350 - C. 432), in latino *Collationes* (Reg. C. 42, 7).

Breakfast significa semplicemente rompere (*to break*) il digiuno (*fast*): rievocazione del tempo in cui—ma succede ancora oggi presso i Certosini—i monaci mangiavano una volta al giorno ed era vietato (Reg. C. 43, 44) di prendere checchessia, foss'anche un bicchier d'acqua, tra un pasto e l'altro: si «rompeva», dunque, un vero e proprio digiuno di ventiquattr'ore, quando ci si sedeva per il *breakfast*... e per *dîner*, perché la parola francese (ed anche il termine italiano *desinare*), significa anch'essa rompere il digiuno, dal latino *disjunare*.

I termini *scrutin* (scrutinio), *compromis* (compromesso), *voix* (voce=voto: dare il proprio), *ballotage* (ballottaggio), *opiner du bonnet* (togliersi il cappello in segno di assenso, annuire) derivano dagli usi monastici, molto anteriori a quelli dei Comuni, in materia di tecniche elettorali e deliberative. Quanti uomini politici lo sanno?

Se si dice che qualcuno è *indispensabile*, quanti indovinano che in questo vocabolo si cela il termine tipicamente ecclesiastico di «dispensa»? Una domanda indispensabile è, etimologicamente, una richiesta che non può essere oggetto di alcuna dispensa.

Réclamer (reclamizzare) significa, fin dall'XI secolo, «invocare, implorare Dio e i santi»: curiosa «pubblicità», ne converrete!

Galerie (galleria) viene da *galilaea*; il termine indicava il portico di una chiesa dell'ordine cluniacense e alludeva, pare, alla Galilea, in cui si affollava il popolo per ascoltare Gesù...

E, visto che siamo arrivati a Cluny, vale la pena di dire che fu proprio questo grande ordine (IX secolo) a istituire la festa di Tutti i Santi, Ognissanti—che, detto per inciso, è una festa gioiosa—e a farla seguire, il 2 novembre, dalla festa di Tutti i Morti, per il riposo dei fedeli defunti.

«*Primum vivere*»

Torniamo all'argomento di questo saggio: *come e perché* si è formata una vera e propria civiltà monastica e *perché* essa ha avuto un tale impatto sull'elaborazione e la fioritura della civiltà occidentale, in generale e vista dal punto di vista più particolare della vita quotidiana?

Il primo motivo salta agli occhi: i monaci dovevano vivere. Ora, certamente non sempre capitava che le terre che i signori donavano loro, per carità, calcolo o timor panico dell'Inferno, fossero le migliori.

Esser monaco, dunque, voleva dire, all'inizio e per secoli, dissodare, liberare dagli sterpi, drenare, prosciugare, irrigare, arare, mietere. Più tardi, quando i religiosi furono passati dal rango di contadini e pastori a quello di imprenditori e direttori di aziende agricole, il loro ruolo fu di dirigere, coordinare e sorvegliare il lavoro dei campi e dei vigneti, l'allevamento del bestiame, il saggio sfruttamento delle foreste, la buona conduzione dei vivai di pesci e degli alveari.

Il pugno di fratelli che si accinge a fondare un nuovo luogo di preghiera a due o tre giorni di cammino, lascia il monastero con un certo numero di utensili, delle scorte di cibo, qualche pianta (di vite, in particolare), qualche animale. Sempre che la casa-madre sia in grado di fornire tali abbondanze, il che non capita sempre: Cîteaux è sopravvissuto miseramente per anni ed è stato anche sul punto di morire d'inedia, fino a quando arrivò il futuro san Bernardo con trenta reclute.

Ma erano più istruiti dei contadini, che formavano, nel XII secolo, la stragrande maggioranza della popolazione, più liberi di loro dai pregiudizi, più aperti alle innovazioni e alle novità[3], molto meno sedentari; infatti, due Padri per ciascuna abbazia si recavano ogni anno al Capitolo Generale, a piedi: il mezzo di trasporto più meraviglioso che esista al mondo! Immaginiamo che bel pezzo di strada si trovava davanti uno che partiva da Kinsloss, in Scozia, o da Alcobaça, in Portogallo e doveva arrivare a Cîteaux, in Borgogna. Da parte loro, i Visitatori, questi rappresentanti del potere centrale, vanno da un'abbazia a un priorato, a controllare «*in loco*» il buon funzionamento e la regolarità dei «poteri locali». I Benedettini sono dunque, per forza di cose, dei fattori di conoscenza, dei portatori di sapere e di applicazioni pratiche, in breve, dei vettori di progresso.

Certo, i monaci non sono i soli ad aver lavorato la terra—anzi, in complesso, smisero assai presto di farlo, per diventare dei solidi latifondisti, capaci di far rendere bene le terre... e gli uomini. Ma, «educatori economici» (H. Pirenne) per eccellenza, «istruttori illuminati della massa rurale» (G. e G. Blond), creano delle fattorie modello, amministrano «imprese di avanguardia», «aree privilegiate per audaci esperimenti nel campo dell'agronomia» (G. Duby). Sono l'assistenza tecnica, efficace e gratuita, al terzo mondo dell'epoca, cioè all'Europa dopo l'invasione dei Barbari.

Qualche fatto per illustrare quanto andiamo dicendo: le fertili terre della Beauce, in Francia, sono state create dall'Abbazia di Morigny. L'agronomia ha fatto i suoi primi passi, nel medioevo, sotto la guida di Suger e di Alberto Magno, senza dimenticare santa Ildegarda e Pietro de Crescenzi. Il più antico regolamento forestale, quello dell'Abbazia di Marmoutier, risale al 1144. I monaci austriaci di Doberlan avevano costruito, fin dal 1273, una serra sperimentale. A

Parigi, nella stessa Parigi, i Certosini, che non hanno—neanche per sogno!—la vocazione di lavorare la terra, coltivavano, nei loro vivai, ben ottantotto specie di pere, di cui alcune sopravvivono ancora oggi. I Benedettini neri introducono l'olivo, il gelso e il baco da seta nella provincia di Padova, l'Ordine di Malta trasporta a Malta della terra di Sicilia per coltivare gli aranci; i Cistercensi trapiantano in Inghilterra il melo per fare il sidro e le tecniche che permettono di fabbricare la *sicera*. I Benedettini fiamminghi, verso la fine del X secolo, hanno inventato la birra, la *cervesia lupulina*, che non deve essere confusa con la «cervogia», che non è chiarificata né, soprattutto, conciata col luppolo. L'Inghilterra monastica è nel medioevo la produttrice per eccellenza di lana: le abbazie cistercensi di Fountains e di Rievaulx producono, da sole, da 10 a 13 tonnellate di lana e talvolta il doppio. L'abbazia di Bobbio produce 5.000 porci. I monaci di Einsielden allevano dei cavalli il cui mantello grigio-topo è tanto celebre da dare origine al termine *einsiedlerfarbe*; altri monaci hanno «inventato la fecondazione artificiale dei pesci. E così via... È superfluo dire che produzioni di tale entità implicano l'esistenza di centri commerciali e di reti di vendita; non ne restano fuori neppure gli austeri Olivetani. Essendo esentate da tutti i dazi, le abbazie giocavano con le carte vincenti. Fatto che non attirava loro le simpatie dei commercianti e dei borghesi, tradizionalmente «anticlericali» e, soprattutto, antimonastici.

«*Bonum vinum*»

Un settore dell'agricoltura in cui i monaci sono stati particolarmente brillanti è quello della viticultura: uno dei risultati più prodigiosi della grande impresa benedettina. La viticultura, l'hanno propagata dappertutto: i Cistercensi da Heiligenkreutz a Clos-Vougeot, dalla Rioja a Sancerre; il Cluniacensi da Clos de Bèze, (ancor oggi uno dei più grandi Borgogna esistenti), a Egri Bikaner, in Ungheria, da Wilberton, in Inghilterra, a Dezaley, in Svizzera [4].

Anche in Italia, in cui la civiltà del grappolo ha meno sofferto per i colpi inflitti dai Barbari, si può constatare in questo campo la presenza attiva dei monaci: i Benedettini delle diverse famiglie hanno dato incremento, in particolare, ai vini dei Colli Euganei, al Freisa, al Gargano, al Greco di Gerace e al Greco di Tufo, al Mantonico, al Santa-Magdalena dell'Alto Adige. Ai monaci di Grottaferrata dobbiamo il Frascati; ai Cistercensi il Gattinara; ai Certosini il Capri; ai rudi Cavalieri di Rodi, il Bardolino, il Soave e il Valpolicella; il Locorotondo, di Puglia, ai Templari, senza dimenticare il Lacryma Christi, un bianco secco, profumato, di cui siamo grati... ai Gesuiti[5].

Tanti esperimenti, felici e non, ma in ogni caso condotti con intelligenza, fecero dei religiosi, Benedettini di Cluny o di Cîteaux, di Vallombrosa o di Camaldoli, Norbertiani, canonici regolari certosini o Cavalieri di Rodi; Carmelitani, Domenicani o Gesuati (perché vi si misero tutti), i maestri incontestati della viticultura, e per molti secoli. Il loro ruolo, nella «selezione dei vitigni e nel perfezionamento della vinificazione resterà dominante fino al XVIII secolo», scrive J. Claudian. Dobbiamo ai Cistercensi della Germania la coltivazione a terrazze. La prima opera che tratta delle condizioni delicate e complesse della viticultura fa parte di un atto di fondazione dell'abbazia di Muri, presso Zurigo, che risale all'XI secolo.

Ma, se non vogliamo che nella memoria dei popoli resti impresso per sempre lo stereotipo

dei monaci buongustai e goderecci (come furono talvolta nel corso dei secoli, bisogna riconoscerlo) è ora, mi sembra, di spiegare *perché* i monaci ebbero tanto interesse per la vite.

Il primo motivo, e il più evidente, è che la Comunione esige il vino. Ora, chi dice vino, nel medioevo, dice trasporti rischiosi, dazi pesanti, incertezza sulla qualità del «sangue di vite», sballottato a lungo sulle strade di allora, o su quel che faceva funzione di strade (di qui l'interesse per il trasporto via acqua). Non dimentichiamoci i soldatacci, i predatori, i briganti da strada maestra—non è cambiato molto, col passar dei secoli—che costituivano un pericolo costante. Per soprammercato, i monaci vivono lontani dai luoghi abitati; l'arrivo del vino è dunque sempre costoso e spesso aleatorio. In queste condizioni, è logico che i monaci abbiano sistematicamente provveduto a creare dei vigneti ovunque si stabilissero, perfino nelle zone, a prima vista, meno propizie (fu il caso della Champagne, del Belgio o dell'Inghilterra, dove furono coltivati, si pensa, 300 vitigni), o anche visibilmente sconsigliabili: in Irlanda, Scozia, Danimarca, Pomerania, perfino Polonia! Non è difficile immaginare quale vinello (*«piquette»*) potesse venir fuori dai tini delle regioni con climi del genere! D'altronde, questo spiega perché tante abbazie del Nord acquistarono vigneti in zone più favorevoli: un altro modo di incrementare la cultura della vite.

Secondo motivo: per secoli, i fedeli, e non soltanto i chierici, si comunicarono con le due specie, almeno tre volte l'anno; inoltre ricevevano un sorso di vino non consacrato ogni domenica e giorno di festa, all'uscita della messa.

Terza ragione, che potremmo chiamare «teologica»: la Bibbia trabocca di passaggi relativi al vino, alla vite, al torchio, al vignaiolo, praticamente tutti positivi e di elogio. Solo eccezionalmente mette in guardia contro il vino. Citiamo: «Il vino e le donne pervertiscono gli uomini assennati» (Eccl. 19, 2), ma la «zampata» è indirizzata alle donne almeno quanto al vino. Il più delle volte, sono gli eccessi che vengono condannati (Prov. 23, 29).

I fedeli non dimenticheranno mai che Noè, Padre della vite, era «un uomo giusto e che camminava davanti a Dio», o che, alle Nozze di Cana, Gesù aveva trasformato l'acqua in vino, e neppure il consiglio dell'apostolo Paolo: «Hai torto a non bere che acqua...» (I Tim. 5, 23). Lo stesso Benedetto dà il suo consenso, con talune riserve, è vero: «una misura di vino al giorno può bastare» (C. 40, 6); ma si può discutere fino a perdere il fiato sulla capacità esatta della «misura» (capacità che rivelò una sistematica tendenza ad aumentare). In compenso, il Patriarca prevede i casi in cui «la situazione del luogo, il lavoro, l'arsura dell'estate» consentono di accordare una razione supplementare. A discrezione, ovviamente; dell'Abate, che doveva vegliare affinché venissero evitate la sazietà o l'ubriachezza. Il gusto per il vino doveva essere davvero assai pronunciato, se la Regola non contempla che prudentemente l'ipotesi che «la povertà del luogo» renda impossibile procurarsi la misura di vino prevista dal Patriarca. «In questo caso», scrive, bisogna che (i monaci) «benedicano Dio e non si lamentino». E siccome conosceva le sue pecorelle, aggiunge: «soprattutto: che si astengano dal mormorare», cioè, in termini attuali, dal protestare, «mugugnare», «brontolare».

In seguito, san Benedetto d'Aniane (IX secolo) e san Pier Damiani (X secolo) s'incamminarono sulla stessa via. La vittoria del vino era ormai consolidata: nel XV secolo, certi monaci austriaci bevevano da due a quattro litri di vino al giorno, in pace con la loro coscienza.

(Ricordiamo, per sciacquarci la bocca, che a Vichy, stazione termale già celebre, i Padri Ce-

lestini, gravi e austeri Benedettini, sfruttavano la fonte che ancora oggi porta il loro nome. Dopo tanto buon vino, bisogna talvolta, pensare al fegato...).

Altra ragione che spiega la presenza e il successo del vino in Europa occidentale: il vino era stato, per lungo tempo, la bevanda dei Romani, ovvero dei vincitori e dei colonizzatori, e questo privilegio gli aveva conferito un enorme prestigio presso tutte le popolazioni dell'Impero.

Bere della cervogia, del sidro o dell'idromele, in un certo senso significava, ai loro occhi, un declassamento, un «imbarbarimento»; così il gusto per il vino è rimasto ben vivo, malgrado le invasioni, e le cifre di cui siamo in possesso provano che anche la gentucola beveva vino, e gagliardamente, e non solo nei giorni di festa. In complesso, le classi lavoratrici, fossero pure povere, non consumavano volentieri l'acqua, di cui diffidavano (e con ragione, d'altronde). E in questo si sentivano incoraggiati dal comportamento quotidiano dei religiosi.

L'uso della bicchierata offerta, ai giorni nostri, dai municipi in determinate occasioni, è un segno ancora ben vivo dell'importanza che il vino aveva nella civiltà medievale.

Infine, *last but not least*, tutto il medioevo ha creduto nelle virtù terapeutiche e medicinali del vino. Infatti san Paolo, dopo aver scongiurato Timoteo di rinunciare a bere soltanto acqua, aggiunge: «Prendi un po' di vino, per lo stomaco e per i tuoi frequenti malesseri» (Tim. c. 23). Ne è rimasta traccia nella farmacopea popolare moderna.

«*I padri dell'Aquavita*»

Accanto a un ampio orto, destinato a soddisfare le necessità della comunità, ogni monastero possedeva un giardino in cui si coltivavano le piante medicinali.

I monaci, che a quanto pare avevano importato l'alambicco in Europa, erano un po' farmacisti[6] e avevano acquisito o conservato certe conoscenze, non sempre rudimentali, in materia di unguenti, balsami e tisane. Le «acque di vita», i cordiali, tanto apprezzati [7], i profumi e la farmacopea medievale in genere, devono molto ai monaci. L'acqua di melissa è stata inventata a Parigi, da Carmelitani scalzi italiani, l'acqua di fiori d'arancio dai robusti monaci-soldati dell'Ordine di Malta; i Gesuati di Venezia avevano meritato il soprannome di *Padri dell'Aquavita.*

Un buon numero di liquori noti a tutti hanno un'origine monastica più o meno remota. È il caso della Bénedectine, fabbricata a partire dal 1510 da un padre veneziano (ma, dal secolo scorso, «laicizzata»), della celebre Chartreuse, della Trappistina, dell'Acqua d'Arquebusade, del Cénancole (che è cistercense), dell'Aiguebelle (cistercense anch'essa), dei liquori di Trefontane, di Fossanova e di Casamari, della Centerbe, della Gemma d'Abete (creata dai Serviti) ecc.. E ci sono buoni motivi per credere che il whisky sia nato in qualche monastero scozzese. Naturalmente...

«*L'autarchia monastica*»

La Regola benedettina (C. 66, 15-18) specifica: «Il monastero deve, nei limiti del possibile, essere organizzato in modo tale che vi si trovi tutto il necessario, cioè dell'acqua, un mulino, un

orto e delle botteghe in cui sia possibile praticare i diversi mestieri (*artis diversae*) all'interno della cinta del monastero...»

Ne deriva che i monasteri sono sempre tutt'altro e qualcosa di più che un luogo di preghiera o un grosso centro agricolo. Essi ricorrono alla manodopera qualificata, costituiscono dei nuclei di artigianato sempre più importanti (perché sono numerosi quelli che cercano asilo sotto la loro ala protettrice). Saranno molto spesso il punto di partenza di grossi borghi o addirittura di città; addio solitudine, tanto cara al cuore dei monaci!

Quando l'agricoltura, l'allevamento, la viticoltura non sono sufficienti ad assicurare la sopravvivenza della Comunità, questa si vede spesso obbligata ad allargare il campo delle proprie attività produttive e a commercializzarle. E lo fa tanto più volentieri in quanto è consapevole che, conducendosi in questo modo, si conforma ai precetti dominatori e «imperialisti» della Genesi (2, 19-20; 9, 2): Cîteaux, diffusore per eccellenza dei mulini ad acqua in Europa, in questo senso è un caso tipico. Ma l'impulso che spinge i religiosi a domare e dominare la Natura è così forte, così profondamente ancorato al messaggio cristiano, che si fa sentire anche tra i più contemplativi tra loro, ovvero i Certosini.

In effetti non esiste attività—sfruttamento di saline, miniere di piombo, di ferro, d'allume o di gesso, metallurgia, cave di marmo, coltelleria, vetrerie, fabbriche ecc.—in cui i monaci non abbiano dispiegato un'attività creativa e un fecondo spirito di ricerca. Utilizzando la manodopera, l'istruiscono, la educano e la perfezionano. Il *Know how* monastico si diffonderà ben presto in tutta Europa.

Continuità e tradizioni

C'è un'altra caratteristica del mondo dei religiosi che spiega la loro influenza: la continuità e le tradizioni. Per definizione, grazie alla sua natura specifica, il monastero è meno soggetto della famiglia contadina ai rischi, numerosi e crudeli, di questi secoli di ferro, di fuoco e di sangue—e anche di fede e di luce!— che tessono la trama del medioevo. I banditi e la soldataglia rispettano—quasi sempre!—questi luoghi santi, meno per pietà, va da sé, che per paura superstiziosa.

Le pestilenze e le carestie, che a quell'epoca sono moneta corrente, colpiscono meno duramente le comunità religiose, che si organizzano razionalmente e posseggono—in linea di principio, anche se non sempre nella realtà—delle riserve. La trasmissione—la *traditio*—degli usi, delle tecniche, delle capacità manuali, delle esperienze, viene garantita dall'autorità riconosciuta dell'Abate e dei suoi «ufficiali», nonché dai legami di rispetto filiale che uniscono i giovani agli anziani.

Risultato: non esiste regione d'Europa in cui non si trovino tracce dell'opera compiuta dai monaci (e dagli eremiti!) tra il IV e il XII secolo, e in particolare nell'XI e nel XII, quando fioriscono le prodigiose avventure umane e spirituali rappresentate dallo sbocciare successivo di Cluny e di Cîteaux.

Le virtù dell'iniziativa individuale

C'è un fatto, mai abbastanza messo in rilievo, che può spiegare il prodigioso impatto della civiltà monastica sulla formazione della civiltà e della sensibilità occidentale. Non è tanto il *numero* dei religiosi, come saremmo talvolta tentati di credere, considerando l'estensione della loro presenza nell'arco di tanti secoli: al suo apogeo, il gruppo più numeroso, e di gran lunga, che la storia della Chiesa conoscerà, quello dei Francescani, contava 142.000 membri, meno degli agenti di qualsiasi stato moderno di media estensione; e i Francescani erano sparsi nel mondo intero. No, quel che garantisce l'enorme influenza dei Benedettini, e dei Cistercensi in particolare, è, soprattutto, la *dispersione* in piccoli gruppi, in tutta l'Europa e, in secondo luogo, la *rapidità* di tale dispersione.

Un ordine religioso è prima e soprattutto il prodotto di un audace spirito di iniziativa individuale. Uno sconosciuto, sovente in qualche modo emarginato, intende mettere in pratica un progetto personale, un'immagine nuova del perfetto cristiano, un aspetto particolare del Vangelo. Alcuni di questi progetti sono buoni e vivranno; altri sono stravaganti o eccessivi e non vedranno mai la luce—Roma vi si oppone—o moriranno in breve.

Se l'impresa iniziale riesce, ben presto sciama, ovvero invia, a due o tre giorni di cammino di distanza, un pugno di fratelli incaricati di fondare un nuovo monastero. Il quale, se il successo corona la sua opera, sciamerà a sua volta.

La *rapidità* con cui i monasteri proliferano, l'*estensione* dell'area coperta dai loro insediamenti, sono talvolta stupefacenti.

Citiamo un esempio, il più straordinario davvero, per illustrare quanto abbiamo appena detto. Si tratta di Cîteaux, in Borgogna. L'abbazia viene fondata nel 1098; vegeta, alla meno peggio, per più di dieci anni. Poi l'arrivo, nel 1112, del futuro san Bernardo, scatena un'esplosione religiosa folgorante: nel 1113, fondazione de La Ferté-sur-Grosne, di Pontigny nel 1114, di Clairvaux, di Morimond nel 1115, «le quattro prime figlie». Poi, quasi subito, il volo: in Italia (1120), in Germania (1123), in Inghilterra (1129), in Austria (1130) e così via. La Romania viene raggiunta nel 1179, la Lettonia nel 1208, la Turchia nel 1214... Appena installato, il monastero comincia a procreare: l'Ordine, che contava 19 insediamenti nel 1112, può vantarne 343 alla morte di Bernardo (1153), 525 alla fine del XII secolo, quasi 700 alla fine di quello successivo. Quale multinazionale può vantare una simile espansione in un lasso di tempo tanto breve? È il trionfo dello spirito imprenditoriale, della libera iniziativa, dell'autonomia (della concorrenza tra Ordine e Ordine che fu, dobbiamo dirlo, tumultuosa)—e della fede.

Un simile slancio rinserra l'Europa tutta intera in una rete di fattorie modello, di centri di allevamento, di focolai di alta cultura, di fervore spirituale, di arte di vivere, di volontà di azione sociale—in una parola, di civiltà ad alto livello, che emerge dai flutti tumultuosi della barbarie circostante. San Benedetto è senza dubbio alcuno il Padre dell'Europa. I Benedettini, i suoi figli, sono i Padri della civiltà europea.

E mi sono limitato alla sola Cîteaux. Ma, per avere un'idea esatta di quel che poteva essere la rete degli insediamenti religiosi, vediamo anche gli altri ordini. Ad esempio, per quanto riguarda la Francia, constatiamo la presenza di più di un migliaio di case religiose: 412 appartenenti ai Benedettini, 215 ai Cistercensi, 92 ai Premostratensi o Norbertiani, 66 ai Certosini—e

più di duemila conventi tra Francescani, Cordiglieri, Carmelitani, Trinitari...

Stessa situazione nelle Fiandre, dove, oltre ai membri degli ordini appena citati, troviamo i Fratelli della Vita Comune, gli Alessiani, i Guillemiti, i Recolletti, i Bogards e qualche altro, *ejusdem farinae.*

E che dire allora dell'Italia e della Spagna, terre predilette della vita religiosa? Non è difficile immaginare l'influenza che queste organizzazioni potevano avere sulla vita delle città.

I religiosi nelle città

Stiamo attenti, non dobbiamo pensare a questa presenza religiosa come a una testimonianza silenziosa, al di fuori del mondo, puramente religiosa e spirituale, al massimo agricola.

La presenza dei chierici nella società è totale e permanente. Le campane dei conventi e dei monasteri scandiscono la vita della città: non dimentichiamo che l'orologio meccanico a bilanciere, nato dalla necessità, affermata dalla Regola benedettina, di misurare il tempo senza possibilità di errore, è di origine monastica.

Istruiti, zelanti, uomini di fiducia, consapevoli del risvolto nascosto delle cose, se non altro grazie alla loro relativa marginalità, oggetto di rispetto—e di aspre critiche, perché un certo «anticlericalismo» è di tutti i tempi, compresi quelli di più intensa vita cristiana—i Religiosi costituivano, per forza di cose, delle organizzazioni dinamiche fortemente strutturate e gerarchiche. Aggiungete a tanti stimoli, l'ambizione (*ad majorem Dei Gloriam*, s'intende) d'imporre se non la supremazia, almeno la presenza attiva e ben riconoscibile della loro opera, e la rivalità con gli altri Ordini; che sono degli eccellenti fattori di dinamismo.

Dunque, troviamo dappertutto religiosi che si danno da fare: per elaborare gli Statuti di alcuni Comuni, per sorvegliare gli scrutini, *ad suspicionem quamlibet removendam*, e la regolarità delle elezioni, per eleggere gli elettori di primo grado e perfino, talora, i magistrati e gli stessi membri del *Parlamentum.* Non è strano, visto come stavano le cose, ritrovare, nelle tecniche elettorali e deliberative adottate dai Comuni, tracce delle tecniche che erano in uso, da secoli, negli Ordini.

Senza vincoli familiari (in linea di principio), senza ambizioni personali (idem), «né elettori né eleggibili, poco immischiati, almeno direttamente, nelle faccende del Comune (...), spesso bene informati, grazie ai fratelli del loro ordine, su quel che si faceva o si tramava negli altri Comuni, i religiosi formavano certamente una corporazione di arbitri potenti e rispettati» (Leo Moulin). È per questo che alcuni comuni affidavano loro cariche come quella di cancelliere, di guardasigilli (a Firenze, nel 1308), di cassiere, di esattore d'imposte. L'arcidiocesi di Colonia ricorre ai Cistercensi per mettere ordine nelle sue finanze. I Benedettini di Saint-Pierre de Bèze hanno l'incarico, nei giorni di fiera, di verificare i pesi, le bilance, le aune e le misure. E non è tutto; gli Umiliati svolgono la funzione di esattori di pedaggi e montano la guardia ai magazzini di munizioni... In alcune città, i Cistercensi controllano le porte e gli arsenali, e sono preposti ai bastioni e alle fortificazioni: c'è (è lecito supporlo) l'intenzione recondita di affidare questi importanti mezzi di pressione a personalità «neutrali» o, in ogni caso, meno immischiate nelle lotte di partito che—già allora—agitano i Comuni.

Altre funzioni delicate: quelle di *bullatores*. I conversi dell'Ordine di Cîteaux erano incaricati di imprimere il sigillo (*bulla*, nome latino della pallina di piombo che vi era attaccata) sui documenti ufficiali—perché, è vero, illetterati, quindi non erano in grado di conoscere i segreti delle decisioni politiche.

Diciamo, infine, che dei Religiosi particolarmente «golosi» di solitudine, sono stati... guardiani del faro di Cordouan, in Francia...

Una sicurezza sociale ante litteram.

Facciamo fatica oggi a immaginare una società senza ospedali, senza ospizi, senza assistenza pubblica e, genericamente, senza quel che si è deciso di chiamare, ai giorni nostri, la sicurezza sociale. E tuttavia, senza la presenza e l'azione caritatevole della Chiesa e, più in particolare, degli ordini religiosi, la società medievale sarebbe stata proprio così.

Nel medioevo, in effetti sono gli ordini religiosi a garantire, anche se non sistematicamente, l'organizzazione, non sempre rudimentale, della sicurezza sociale. I secoli illuminati di questo periodo storico hanno una coscienza vivissima della grande dignità del povero e del miserabile, di Lazzaro e di Giobbe. Il detto delle Beatitudini (Lc, 6, 20-21) è presente in tutti gli spiriti. «Chi dà ai poveri, presta a Dio», dirà, assai più tardi, Victor Hugo: ma è proprio quello che provava la sensibilità popolare medievale.

Gli ordini religiosi si dedicano intensamente alle attività caritatevoli. Il re di Francia, Luigi IX non chiama forse i monasteri il «patrimonio dei poveri», *patrimonium pauperum*? La generosità monastica è leggendaria: la distribuzione del pane (bianco nei giorni di festa), delle aringhe, della carne salata, del vino, degli indumenti (usati, a dire la verità), perfino di qualche moneta, è un fatto del tutto abituale. Le cronache riferiscono che Cluny approvvigionò 7000 miserabili in un anno; e per farlo, vennero uccisi 250 porci.

Regolarmente, alla fine dell'inverno, la carestia bussava alla porta delle casupole dei contadini: i monaci permettevano di arrivare alla buona stagione distribuendo la zuppa e il grano. È il cosiddetto *pane di maggio*.

L'azione monastica garantisce, inoltre, l'esistenza di società di mutuo soccorso, di casse di disoccupazione *ante litteram*, di cooperative agricole, di quelle che vengono chiamate «botteghe di carità».

Per secoli, gli «Hôtel-Dieu», gli ospizi, gli ospedali, gli ostelli aperti ai pellegrini, i lebbrosari sono stati monopolio degli ordini religiosi: dagli Ospedalieri ai Camaldolesi, dagli Antonini agli Alessiani, gli uni si consacrano ai lebbrosi, gli altri agli sventurati torturati dal «male degli ardenti» (l'ergotismo). Certuni hanno per vocazione quella di seppellire gli appestati (e saranno decimati dieci volte in un secolo), altri di accompagnare fino alla forca i condannati a morte o di prendersi cura dei malati mentali.

Le abbazie cluniacensi e cistercensi accolgono soldati, veterani o invalidi, che godono di un beneficio chiamato «pane dell'oblato», delle vecchie coppie che, in cambio dei loro beni e di qualche servizio che ancora possono compiere, sono albergate e nutrite: una forma rudimentale di rendita vitalizia.

Un proverbio medievale diceva «Si sta bene sotto il pastorale degli abati». Tenendo conto dell'estrema durezza delle condizioni di vita in quei secoli lontani, era proprio vero.

S'impone un'ultima osservazione: la cura di produrre e di raccogliere le risorse necessarie a tanta attività sarà sempre lasciata ai fedeli: per secoli, la pietà della massa basterà a far fronte a tutte le richieste. Lo stato, le finanze pubbliche, non verranno mai chiamate a intervenire.

Attività bancarie e finanziarie

Senza averlo premeditato, né voluto, le abbazie furono, durante l'Alto Medioevo, dei centri finanziari importantissimi. Tutte le circostanze erano favorevoli: l'abbondanza—relativa, ma reale—di capitali a disposizione, il credito di cui godevano, la sicurezza che garantivano loro—in linea di principio—la santità dei luoghi e la protezione dei principi (quando la forza degli abati non era sufficiente), la rete di «succursali» (ancora una parola di origine monastica), costituita dalle abbazie o dalle case dello stesso Ordine (pensiamo ai Templari), la conoscenza che esse avevano, per forza di cose, «dei retroscena degli affari internazionali», i privilegi dati dalle esenzioni di cui gli Ordini godevano e, in certi casi, un diritto insolito come quello di potere accogliere, e anche proteggere, il contribuente che rifiutava di pagare le tasse, (e questa era la situazione dei Templari a Parigi!) e, *last but not least*, la buona fede che sicuramente presiedeva a questo genere di attività.

Le abbazie diventeranno dunque, quasi loro malgrado, delle banche di deposito e di credito. Esse praticarono il prestito su vasta scala, convertirono in denaro liquido fortune in beni immobili, crearono le rendite vitalizie, finanziarono le crociate e i pellegrinaggi e, come le banche odierne, ebbero la loro stanza delle casseforti, in cui nobili e borghesi custodivano i loro oggetti più preziosi e i loro titoli di proprietà.

Gli amministratori laici delle abbazie, attenti alle fluttuazioni dei prezzi e della domanda del mercato, non mancarono di fare speculazioni. Tali attività non erano sempre molto «cattoliche», sospettiamo, e taluni papi aggrottarono le sopracciglia; ma la maggior parte chiuse un occhio; il Capitolo generale di Cîteaux, sempre realistico, diede la sua approvazione (1126). Le abbazie diventarono, dunque, ricche e potenti, come lo sono di solito le banche e, come queste, fecondarono l'economia, a suo completo vantaggio.

Lo «scriptorium»

C'è infine un'attività troppo nota perché valga la pena di insistervi; è anzi quasi esclusivamente la sola che sia stata ascritta all'attivo dei monaci: quella di avere, per secoli, ricopiato manoscritti. Qualcuno li ha rimproverati di aver ricopiato cento volte le stesse opere—le Scritture o le opere di Cassiano o di Sant'Agostino—che esistevano già in grande quantità. È vero. Ma vorrebbe dire non tenere nel minimo conto il fatto che *nessuna opera dell'Antichità Classica sarebbe giunta fino a noi*, se i poveri monaci, nel freddo degli *scriptoria*, non si fossero dedicati a quest'impresa. E dobbiamo anche riconoscere a loro credito che un buon numero di monasteri creò una vera e propria scuola.

Ma non attardiamoci su questo punto; è un dato acquisito e sono rari quelli che lo rimettono in discussione. È normale, dopo tutto, che le uniche persone istruite, o quasi, si siano dedicate ad attività intellettuali, artistiche o morali, che hanno profondamente segnato l'Occidente, e per sempre.

In conclusione

Così, questo centro di cultura, in origine specificamente e integralmente cristiana, a differenza della cultura scolastica e, più tardi, della cultura umanistica medievale, ha risvegliato, resuscitato e promosso un'Europa che le invasioni barbariche avevano quasi annientato. In tutti i campi, a cominciare, s'intende, da quelli della pietà e delle pratiche cristiane, animata com'era da una fede di rara intensità, esso ha coltivato in profondità e reso fertili le terre incolte dell'anima e della civiltà occidentale. Multiforme, onnipresente, potentemente motivata, non esiste campo in cui essa non abbia lasciato la sua impronta, non c'è una provincia, una regione, in cui degli edifici di un'indicibile bellezza, o le loro rovine, queste cicatrici della storia, non testimoniano della sua fervente presenza.

Senza la civiltà monastica, senza la sua azione secolare, è certo che l'Occidente sarebbe potuto sopravvivere e anche resuscitare; ma non sarebbe assolutamente stato quel che è diventato e quello che è oggi, e il XII secolo non sarebbe stato quell'epoca di luce, una delle più abbaglianti della nostra storia, che invece è stato.

Profonda, originale, potentemente strutturata, la cultura monastica benedettina ha risposto per secoli, in maniera diretta ed intima insieme, ai bisogni, alle domande, ai problemi dell'uomo occidentale, e l'ha segnato per sempre.

Note

1 *Les formes du gouvernement local et provincial dans les ordres religieux*, Bruxelles, Editions encyclopédiques, 1956.
«Les ordres religieux dans le langage», *Vie et Langage*, luglio 1966, p. 338 e seguenti.
«Noms et surnoms des religieux», *Vie et Langage*, giugno 1966, p. 339 e seg.
«Le pluricaméralisme dans l'ordre des Frères Prêcheurs», *Res Publica*, 1960, n° 1.
Le monde vivant des religieux. Dominicains, Jésuites, Bénédictins... Paris, Calmann-Lévy, 1964.
L'Aventure européenne. Introduction à une sociologie du développement économique de l'Occident, Bruges, Collège d'Europe, 1965.
«L'Assemblée, autorité souveraine dans l'ordres des Chartreux», *Res Publica*, 1970, n° 1.
«*Elezioni*» in *Dizionario degli istituti di perfezione*, Edizioni Paoline, 1976.
La vie quotidienne des Religieux du Moyen Age — X^1^-XV^1^ siècle, Paris, Hachette, 1978.
«La vie bénédictine quotidienne hier et aujourd'hui» in *Saint Benoît, Père de l'Occident*, Fonds Mercator, (1980), pp. 379-471, ed. it. *San Benedetto. Il fondatore*, Milano 1980.

2 Citato da M.L. Incontri e L. Della Stufa, *Pranzi e Conviti. La Cucina toscana dal XVI secolo ai giorni d'oggi*, Firenze, Editoriale Olimpia, 1965, p. 53.

3 Nel XVI secolo, sono stati dei religiosi a far conoscere, in special modo, le patate, i fagioli e il tacchino agli Europei. È stato un monaco belga a introdurre il caffé... in Brasile. Eccetera...

4 Cf. D. Seward, *Les Moines e le vin*, Paris, Pygmalion, (1982).
Léo Moulin, *La vie quotidianne*, op. cit., pp. 111-130, e bibliografia.

[5] Una curiosità davvero rara: il sottile e sconcertante Château-Châlon (Giura) deve il suo sapore particolare alla decisione presa, nel XIV secolo, dalla Badessa del luogo, di raccogliere i grappoli (vitigno Traminer) il più tardi possibile, cioè in dicembre; parrebbe che «il vino di paglia», ottenuto collocando i grappoli d'uva su una lettiera di paglia, al sole invernale, sia dovuto alla stessa Badessa. Che sia benedetta!

[6] Ne resta ancora qualcosa: un buon numero di «rimedi di buona donna» si rifanno, anche al giorno d'oggi, all'autorità dei Religiosi: basta osservare la pubblicità per convincersene.

[7] Cf. D. Seward; *Les Moines et le vin*, op. cit.; Léo Moulin, *La vie quotidienne*, op. cit., pp. 111-130.

Indice delle illustrazioni

1. Abbazia della Novalesa (Piemonte, Italia). Affresco nella chiesa abbaziale: la lapidazione di santo Stefano
2. Civate (Lombardia, Italia), San Pietro al monte. Particolare dell'affresco nella parete orientale della navata, con scena dall'Apocalisse: gli Angeli uccidono il drago
3. Civate, San Pietro al monte. Affresco sulla volta del corridoio d'accesso: la Gerusalemme celeste
4. Ferentillo (Umbria, Italia), San Pietro in valle. Affresco sulla parete nord della navata: Noè riceve l'annuncio del diluvio
5. Montecassino (Lazio, Italia), Biblioteca dell'Abbazia: Ms. 99, *Omiliario* (1072), f. 24v. Lettera ornata
6. Montecassino, Biblioteca dell'Abbazia: Ms. 73, *San Gregorio, Moralium libri* f. 4v. e 5: a sin. san Benedetto e l'abate Teobaldo; a ds. san Gregorio e il diacono Pietro
7. Montecassino, Biblioteca dell'Abbazia: Ms. 105, *Paolo Diacono, Commentario alla Regola*, f. 2v e 3: a sin. san Benedetto e l'abate Giovanni; a ds. Cristo fra i simboli degli evangelisti e angeli in adorazione

CIVATE, SAN PIETRO AL MONTE
8. La chiesa e l'oratorio di San Benedetto
9. L'atrio esterno all'abside orientale della chiesa
10. Planimetria del complesso
11. L'oratorio di San Benedetto, da sud
12. L'interno dell'abside orientale della chiesa
13. L'absidiola orientale sinistra della chiesa
14. Affresco nel corridoio di accesso orientale, a destra entrando: il papa Marcello accoglie i devoti
15. Affresco nella volta del corridoio orientale: i fiumi del Paradiso
16. Affresco nell'absidiola orientale destra della chiesa
17. La zona orientale della navata
18. Affresco nel corridoio di accesso orientale, a sinistra entrando: il papa Gregorio accoglie i devoti

SACRA DI SAN MICHELE (PIEMONTE, ITALIA)
19. L'abbazia vista da sud-est
20. Alzato
21. Lo «scalone dei morti» che conduce alla chiesa
22. Il «portale dello zodiaco» al culmine dello «scalone dei morti»
23. Particolari del «portale dello zodiaco», opera di maestro Niccolò
24. Particolare di uno dei piedritti del portale: i segni zodiacali del capricorno, del sagittario, dello scorpione

FERENTILLO (UMBRIA, ITALIA), SAN PIETRO IN VALLE
25. Il monastero, da nord-est
26. Rilievo del portale meridionale: san Paolo
27. Il chiostro
28. Planimetria
29. Rilievo del portale meridionale: san Pietro
30. Il monastero da sud-est

SANT'ANTIMO (TOSCANA, ITALIA)
31. L'abbazia vista da sud-ovest

32. L'abside della chiesa, da nord-est
33. L'interno della chiesa
34. Rilievo del campanile: la Vergine col bambino fra i simboli degli evangelisti
35. Il deambulatorio absidale
36. Rilievo del campanile: figura mostruosa
37. Capitello della navata, opera probabilmente del Maestro di Cabestany: Daniele nella fossa dei leoni
38. Il capitello della foto precedente, da altra angolazione

CAVA DEI TIRRENI (CAMPANIA, ITALIA), SS. TRINITÀ
39. L'ambone e il cero pasquale
40. Planimetria
41. Il chiostro
42. La galleria meridionale del chiostro

MONTE SANT'ANGELO (PUGLIE, ITALIA), SAN MICHELE
43. La «tomba di Rotari», da ovest
44. L'interno della torre della «tomba di Rotari»
45. Il portale occidentale della chiesa di S. Maria Maggiore
46. Rilievo del portale della torre della «tomba di Rotari»: scene della Passione, Crocifissione, Resurrezione
47. Pulpito di Acceptus

FOSSANOVA (LAZIO, ITALIA), SANTA MARIA
48. Il *lavabo* nel chiostro
49. Una galleria del chiostro
50. L'interno del *lavabo*
51. Il chiostro
52. La facciata della chiesa
53. L'interno della chiesa, dal coro
54. Il pulpito del lettore, nel refettorio
55. Planimetria
56. La sala capitolare
57. Il braccio meridionale del transetto

CASAMARI (LAZIO, ITALIA), SANTA MARIA
58. Una bifora del chiostro
59. L'interno della chiesa, dal coro
60. Planimetria
61. Il portale occidentale della chiesa
62. Il chiostro
63. Il coro
64. L'antica cantina, attuale refettorio dei monaci
65. La sala capitolare
66. La galleria orientale del chiostro

ALCOBAÇA (PORTOGALLO), SANTA MARIA
67. Il chiostro e il *lavabo*
68. La galleria occidentale del chiostro
69. L'interno della chiesa
70. Il refettorio
71. La cucina
72. L'interno dell'absidiola sud-est che si affaccia sul deambulatorio

73. L'interno del *lavabo*
74. Gerona (Catalogna, Spagna), Archivi della Cattedrale. *Beatus*, f. 126: i cavalieri dell'Apocalisse
75. Gerona, Archivi della Cattedrale. *Beatus*, f. 164: i due testimoni dell'Apocalisse
76. Gerona, Archivi della Cattedrale. *Beatus*, f. 242: città assediata
77. Gerona, Archivi della Cattedrale. *Beatus*, f. 156v.: il quinto flagello dell'Apocalisse
78. Burgos, (Castiglia, Spagna), Museo provincial. Retablo a smalto da Santo Domingo de Silos: il Cristo in gloria
79. Burgos, Museo provincial. Retablo a smalto da Santo Domingo de Silos: due apostoli
80. Burgos, Museo provincial. Retablo a smalto da Santo Domingo de Silos: due apostoli
81. Silos (Castiglia, Spagna), Santo Domingo. Patena

SAN PANTALEON DE LOSA (CASTIGLIA, SPAGNA)
82. L'eremo da sud nel suo scenario naturale
83. L'eremo da sud-est
84. La facciata
85. Figura scolpita a lato del portale
86. L'eremo da est
87. La finestra centrale dell'abside

SILOS, SANTO DOMINGO
88. Rilievo del pilastro angolare nord-est del chiostro: la Deposizione dalla croce
89. Rilievo del pilastro angolare nord-est del chiostro; la Sepoltura e le pie donne al sepolcro
90. Il chiostro
91. Planimetria del chiostro
92. Particolare della galleria orientale del chiostro
93. Un capitello della galleria occidentale del chiostro: l'Entrata a Gerusalemme

94. Un capitello della galleria orientale del chiostro: uccelli affrontati con testa di leone
95. Un capitello della galleria occidentale del chiostro: uccelli e leoni in intrecci vegetali
96. Un capitello della galleria meridionale del chiostro: uccelli fra arbusti
97. La galleria settentrionale del chiostro, da ovest
98. La galleria occidentale del chiostro, da nord
99. Rilievo del pilastro angolare nord-ovest del chiostro: i discepoli di Emmaus e il Cristo pellegrino
100. Rilievo del pilastro angolare nord-ovest del chiostro: l'Incredulità di san Tommaso

LEYRE (NAVARRA, SPAGNA), SAN SALVADOR
101. Il portale occidentale della chiesa
102. La zona absidale della chiesa vista da nord-est
103. Veduta della cripta
104. La parte orientale della cripta
105. Un pilastro della cripta
106. Veduta laterale della cripta

POBLET (CATALOGNA, SPAGNA), SANTA MARIA
107. Le mura dell'abbazia
108. Planimetria
109. L'interno della chiesa visto dal coro
110. Il refettorio
111. La cucina
112. La cantina

113. Ganagobie (Provenza, Francia). Mosaico pavimentale del coro: un leone
114. Berzé-la-ville (Borgogna, Francia), priorato. Affresco della cappella: figura di santo
115. Berzé-la-ville, priorato. Affresco della cappella: particolare del martirio di san Biagio
116. Berzé-la-ville, priorato. L'interno della cappella
117. Berzé-la-ville, priorato. Affresco della cappella: il martirio di san Vincenzo
118. Berzé-la-ville, priorato. Affresco della cappella: martirio di san Biagio
119. Saint-Savin sur Gartempe (Poitou, Francia), Saint-Savin. Affresco della navata: Enos in preghiera
120. Saint-Savin sur Gartempe, Saint-Savin. Affresco della navata: l'arca di Noè
121. Saint-Savin sur Gartempe, Saint-Savin. Affresco della navata: l'offerta di Abele
122. Parigi. Bibliothèque Nationale. Ms. Lat. 9435, *Messale di Saint Denis*, f. 106v.: Cristo dà la Comunione a San Dionigi e ai suoi compagni
123. Epinal, (Alsazia, Francia), Bibliothèque Municipale. Ms. 65, *Omiliario*, f. 1: lettera iniziale ornata
124. Angers (Anjou, Francia), Bibliothèque Municipale. Ms. IV, *Bibbia di Saint-Aubin*, f. 208: Cristo in gloria
125. Angers, Bibliothèque Municipale. Ms. 67, *Commentario alle lettere di San Paolo*, f. 65: iniziale ornata
126. Angers, Bibliothèque Municipale. Ms. 21, *Evangeliario di San Sergio*, f. 15: *incipit* del Vangelo di Matteo
127. Angers, Bibliothèque Municipale. Ms. 21, f. 7: pagina del canone
128. Angers, Bibliothèque Municipale. Ms. 21, f. 11: pagina del canone
129. Rouen, (Normandia, Francia), Bibliothèque Municipale. Ms. 273, *Sacramentario di St. Evroul*, f. 36v.: Crocifissione
130. Rouen, Bibliothèque Municipale. Ms. Y 109, *Vite di santi*, proveniente da Jumièges, f. 4: l'Assunzione della Vergine
131. Parigi, Bibliothèque Nationale, Ms. NAL 2290, *Beatus di Moissac*, f. 166: la Gerusalemme celeste e il drago
132. Parigi, Bibliothèque Nationale. Ms. NAL 2290, f. 89: Palma
133. Digione, Bibliothèque Municipale. Ms. 168, *San Gregorio, Moralia in Job*, da Citeaux, f. 4v.: iniziale ornata
134. Chalon-sur-Saône (Borgogna, Francia), Bibliothèque Municipale. Ms. 7, *San Gregorio, Moralia in Job*, proveniente da La Ferté sur Grosne, f. 50: Cristo in maestà circondato da angeli
135. Digione (Borgogna, Francia), Bibliothèque Municipale. Ms. 14, *Bibbia di Citeaux*, f. 13: Davide e Golia
136. Digione, Bibliothèque Municipale. Ms. 132, *Commentario di San Gerolamo sul Libro di Daniele*, da Citeaux, f. 2r.: Cristo in gloria fra i profeti
137. Parigi, Bibliothèque Nationale. Ms. Lat. 8, t. I, *Bibbia di San Marziale di Limoges*, f. 4v.: un santo e un vescovo
138. Parigi, Bibliothèque Nationale. Ms. Lat. 8, t. I, f. 41: Cristo e Mosè
139. Troyes, (Champagne, Francia), Bibliothèque Municipale. Ms. 27, *Grande Bibbia di Clairvaux: incipit* della Genesi

140. Rouen, Musée Municipal. Croce di Boscherville
141. Gorre. Croce reliquiario
142. Ambazac. Cassa smaltata di Santo Stefano di Muret
143. Ambazac. Cassa smaltata di Santo Stefano di Muret
144. Parigi, Saint-Germain-des-prés. Vetrata dell'absidiola meridionale, particolare
145. Parigi, Saint-Germain-des-prés. Vetrata di Gioacchino ed Anna, particolare
146. Conques, (Francia), tesoro della abbazia di Sainte Foy. Reliquiario di Pipino
147. Conques, tesoro dell'abbazia di Sainte Foy. Altare portativo smaltato
148. Conques, tesoro dell'abbazia di Sainte Foy. Altare portativo smaltato, particolare: Santa Fede
149. Parigi, Musée de Cluny. Frammento di vetrata da Saint Denis: i monaci assistono all'ascensione al cielo di San Benedetto

CLUNY (BORGOGNA, FRANCIA), SAN PIETRO E PAOLO
150. Il campanile dell'acqua benedetta
151. Capitelli dell'antica chiesa conservati nel granaio, oggi adibito a museo, che conserva la copertura lignea originale
152. La crociera meridionale del transetto
153. La parte superiore della crociera meridionale del transetto
154. Planimetria della chiesa (da Conant)
155. Antica incisione con la veduta generale dell'abbazia di Cluny (Tournus, Musée Bourguignon)
156. Un capitello del coro: il primo tono della musica
157. Un capitello del coro: la fede
158. Un capitello del coro: la speranza
159. Un capitello del coro: la carità
160. Un capitello del coro: la speranza

BERZÉ LA VILLE, PRIORATO
161. La cappella da nord-est
162. Particolare dell'affresco absidale: Cristo in gloria

PARAY LE MONIAL (BORGOGNA, FRANCIA), BASILICA
163. La chiesa da nord-est e la Bourbince
164. La parte superiore delle absidi e il campanile
165. La facciata
166. L'interno della tribuna occidentale
167. Uno dei pilastri della crociera del transetto, visto dalla cupola
168. Il deambulatorio
169. L'incrocio fra navata e transetto

VEZELAY (BORGOGNA, FRANCIA)
170. Veduta generale del paese da sud-est
171. Timpano centrale del nartece: la Pentecoste
172. La testa di Cristo nel timpano centrale del nartece
173. Il portale centrale
174. La navata vista dal transetto
175. Un capitello della navata: Davide fra i leoni
176. Un capitello della navata: la caccia di Sant'Eustachio
177. Un capitello della navata: il ratto di Ganimede, particolare
178. La parete nord della navata centrale a mezzogiorno del solstizio d'inverno
179. La prima campata della navata, lato nord, a mezzogiorno del solstizio d'inverno
180. La navata e il coro visti dalla tribuna occidentale a mezzogiorno del solstizio d'inverno

MOISSAC (QUERCY, FRANCIA), SAN PIETRO
181. L'estremità occidentale dalla chiesa, con il portale ed il campanile, vista da sud
182. Timpano del portale meridionale: la visione dell'Apocalisse
183. Il portale meridionale
184. Portale meridionale: la parete di destra vista dal nartecea
185. Portale meridionale, rilievi della parete di sinistra con la parabola di Lazzaro e del ricco malvagio: in alto il festino e Lazzaro nel seno di Abramo; al centro la morte del ricco e l'inferno, in basso i tormenti infernali
186. Portale meridionale: il profeta Geremia nel pilastro centrale
187. Portale meridionale: particolare del profeta Geremia
188. Il chiostro visto dalla galleria settentrionale
189. Rilievo del pilastro centrale della galleria est del chiostro: l'abate Durand
190. Il chiostro visto dalla galleria nord. In primo piano, sul pilastro angolare, sant'Andrea 191. Un capitello del chiostro

MONT SAINT MICHEL (NORMANDIA, FRANCIA)
192. Planimetria della chiesa
193. Veduta del monte da sud
194. Il campanile della chiesa
195. Alzato
196. La navata vista dalla crociera del transetto

LE THORONET (PROVENZA, FRANCIA), SANTA MARIA
197. La chiesa vista da sud-est
198. Il chiostro con il *lavabo*
199. La navata e l'abside
200. L'interno del *lavabo*
201. Il dormitorio
202. La galleria orientale del chiostro
203. La sala capitolare

FONTENAY (BORGOGNA, FRANCIA), SANTA MARIA
204. L'abbazia da est
205. L'interno della chiesa da ovest
206. Il chiostro visto dalla galleria ovest
207. La galleria est del chiostro
208. Il dormitorio
209. L'edificio del Capitolo e del dormitorio visto da est
210. Planimetria

211. Oxford, Bodleian Library. Ms. Junius 27, f. 118: iniziale ornata: Davide e i leoni
212. Rouen, Bibliothèque Municipale. Ms. Y 6, *Sacramentario di Winchester*, f. 84v.: la Pentecoste
213. Rouen, Bibliothèque Municipale. Ms. Y 6, f. 33: l'annuncio ai pastori
214. Oxford, Bodleian Library, Ms. 293, *Salterio di Huss*, f. 8: Annunciazione
215. Oxford, Bodleian Library, Ms. 293. f. 15: la Vergine e il Bambino
216. Oxford, Bodleian Library, Ms. 293, f. 9v.: l'Adorazione dei Magi
217. Oxford, Bodleian Library, Ms. 293, f. 10: la Fuga in Egitto
218. Oxford, Bodleian Library, Ms. 293. f. 10v.: la Presentazione al Tempio

BUILDWAS (INGHILTERRA), SANTA MARIA
219. Le rovine della chiesa viste da nord-est
220. Planimetria della chiesa
221. L'interno della navata e del coro
222. L'interno della navata meridionale
223. La chiesa e i resti degli edifici conventuali visti da nord-est
224. L'antico chiostro. Sullo sfondo le finestre della sala capitolare e le rovine della chiesa

ELY (INGHILTERRA), CATTEDRALE
225. La facciata occidentale
226. L'interno dalla crociera del transetto
227. L'absidiola orientale del transetto occidentale
228. Particolare del portale meridionale, che dà accesso al chiostro
229. Il braccio meridionale del transetto

FOUNTAINS (INGHILTERRA), SANTA MARIA
230. Le rovine dell'abbazia da nord-est
231. L'antico ponte e le rovine della foresteria
232. Le finestre della sala capitolare aperte sul chiostro
233. La facciata della chiesa
234. La crociera del transetto e la navata della chiesa viste dal coro
235. La sala capitolare
236. L'antica cantina

237. Dublino (Irlanda), National Museum. Cassa della campana di San Patrizio
238. Londra, British Museum. Cassa della campana di San Cullan
239. Dublino, National Museum. Croce di Cong: la base
240. Dublino, National Museum. Croce di Cong: un braccio
241. Dublino, National Museum. Croce di Cong: insieme
242. Londra. British Museum. Ms. AD 36929, *Salterio*, f. 5v e 6
243. Londra, British Museum. Ms. AD 36929, f. 729: iniziale ornata
244. Oxford, Bodleian Library. Ms. 122, *Evangeliario del Corpus Christi College*, f. 46 b: *incipit* del Vangelo di Marco
245. Londra, British Museum. Ms. Harley 1802, f. 60v. Leone di San Marco
246. Oxford, Bodleian Library. Ms. Rawlinson B 502, f. 80: iniziale ornata

CLONMACNOIS (IRLANDA), COMPLESSO MONASTICO
247. Pietra tombale
248. Insieme delle chiese
249. Portale della chiesa del monastero femminile
250. Rovine della chiesa
251. Planimetria
252. «Temple Finghin», la chiesa vicino allo Shannon
253. Particolare del portale della chiesa del monastero femminile
254. La croce delle Scritture, lato ovest
255. Una croce del cimitero

GLENDALOUGH (IRLANDA), COMPLESSO MONASTICO
256. La «Cucina di San Kevin» e la torre rotonda
257. Planimetria
258. La Cattedrale, da sud-est
259. L'arco trionfale e l'abside della Cappella del Salvatore
260. L'interno della chiesa di Reefert
261. La chiesa della Trinità, da sud-est

262. Stoccarda, Württembergisches Landesmuseum. Vetrata proveniente dalla chiesa del monastero di Alpirsbach. Sansone con le porte di Gaza; simboli degli evangelisti Marco e Giovanni
263. Lambach, antico coro occidentale della chiesa del monastero. Affresco nella volta: l'Adorazione dei Magi (nord), la Madre di Dio in trono (ovest), i Magi ammoniti in sogno da un angelo (sud)
264. Lambach, antico coro occidentale della chiesa del monastero. Lunetta nella parete orientale del braccio sud: il Sogno di Giuseppe e il ritorno dall'Egitto
265. Mustair in Graubünden, San Giovanni Battista. Affresco nell'abside laterale nord: la Crocifissione di Pietro e la decapitazione di Paolo
266. Mustair in Graubünden, San Giovanni Battista. Affresco nell'abside laterale sud: la Lapidazione di Stefano
267. Mustair in Graubünden, San Giovanni Battista. Affresco nell'abside laterale nord: Pietro nutre i cani con pane consacrato
268. Hildesheim, San Michele. Un tratto del soffitto ligneo dipinto: albero genealogico di Cristo, il profeta Osea
269. Hildesheim, San Michele. Un tratto del soffitto ligneo dipinto. Nei campi centrali, dal basso, il Peccato originale, Jesse e il re David
270. Siegburg, San Michele. Reliquiario di Annone. Particolare di uno dei lati maggiori

HIRSAU (GERMANIA), SAN PIETRO E PAOLO
271. Il campanile
272. Particolare del campanile
273. Il campanile
274. Particolare dei rilievi del campanile
275. Particolare dei rilievi del campanile
276. Rilievo

HORN EXTERNSTEIN (GERMANIA)
277. L'eremo scavato nella roccia
278. L'accesso all'eremo
279. Il rilievo con la Deposizione dalla croce

EBERBACH (GERMANIA), SANTA MARIA
280. La strada dei conversi e la chiesa
281. L'antico chiostro e la chiesa
282. Planimetria della chiesa
283. Una delle arcate del chiostro
284. Il dormitorio
285. La cantina
286. L'interno della chiesa, dal coro
287. La navata e il coro

ALPIRSBACH (GERMANIA), SAN BENEDETTO
288. La chiesa vista da nord-ovest
289. Il transetto visto dal braccio meridionale
290. Base di un pilastro della navata
291. La navata vista dal coro
292. La parte inferiore dell'abside

CORVEY (GERMANIA), ABBAZIA
293. La facciata occidentale
294. La parte inferiore del nartece
295. La cappella superiore del nartece, con la sua tribuna
296. La cappella superiore del nartece, verso ovest

FRECKENHORST (GERMANIA), SAN BONIFACIO
297. La chiesa vista da sud-ovest
298. L'interno della navata, lato sud
299. La cripta

Referenze iconografiche

Tutte le foto di questo volume provengono dall'archivio Zodiaque, St. Léger Vauban, con le seguenti eccezioni:

nn. 122, 137, 138, 141, 142, 143, 165, 174, 193, 194, 196, 214, 215, 216, 217, 218, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 261 (Belzeaux - Zodiaque)

nn. 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270 (Hirmer Fotoarchiv, Munchen)

n. 197 (Franceschi - Zodiaque)

n. 97, 188 (Yan)

IL VOLUME È STATO STAMPATO
E RILEGATO DALLA
TIPOLITOGRAFIA G. CANALE & C. S.p.A. (TO)
NEL MESE DI GENNAIO 1988